ترجمان

إميل دوركهايم

الأشكال الأولية للحياة الدينية

المنظومة الطوطمية في أستراليا

ترجمة: رندة بعث



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الأشكال الأولية للحياة الدينية

المنظومة الطوطمية في أستراليا

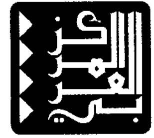
الأشكال الأولية للحياة الدينية

المنظومة الطوطمية في أستراليا

إميل دوركهايم

ترجمة

رندة بعث



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

دوركهايم، إميل

الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا/ إميل دوركهايم؛ ترجمة رندة بعث.

608 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 565-577) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-290-5

1. الدين. 2. الدين - فلسفة. 3. الطوطمية. أ. بعث، رندة. ب. العنوان. ج. السلسلة.

306.6

هذه ترجمة لكتاب

Les formes élémentaires de la vie religieuse
Le système totémique en Australie

by Émile Durkheim

عن دار النشر

Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition.

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

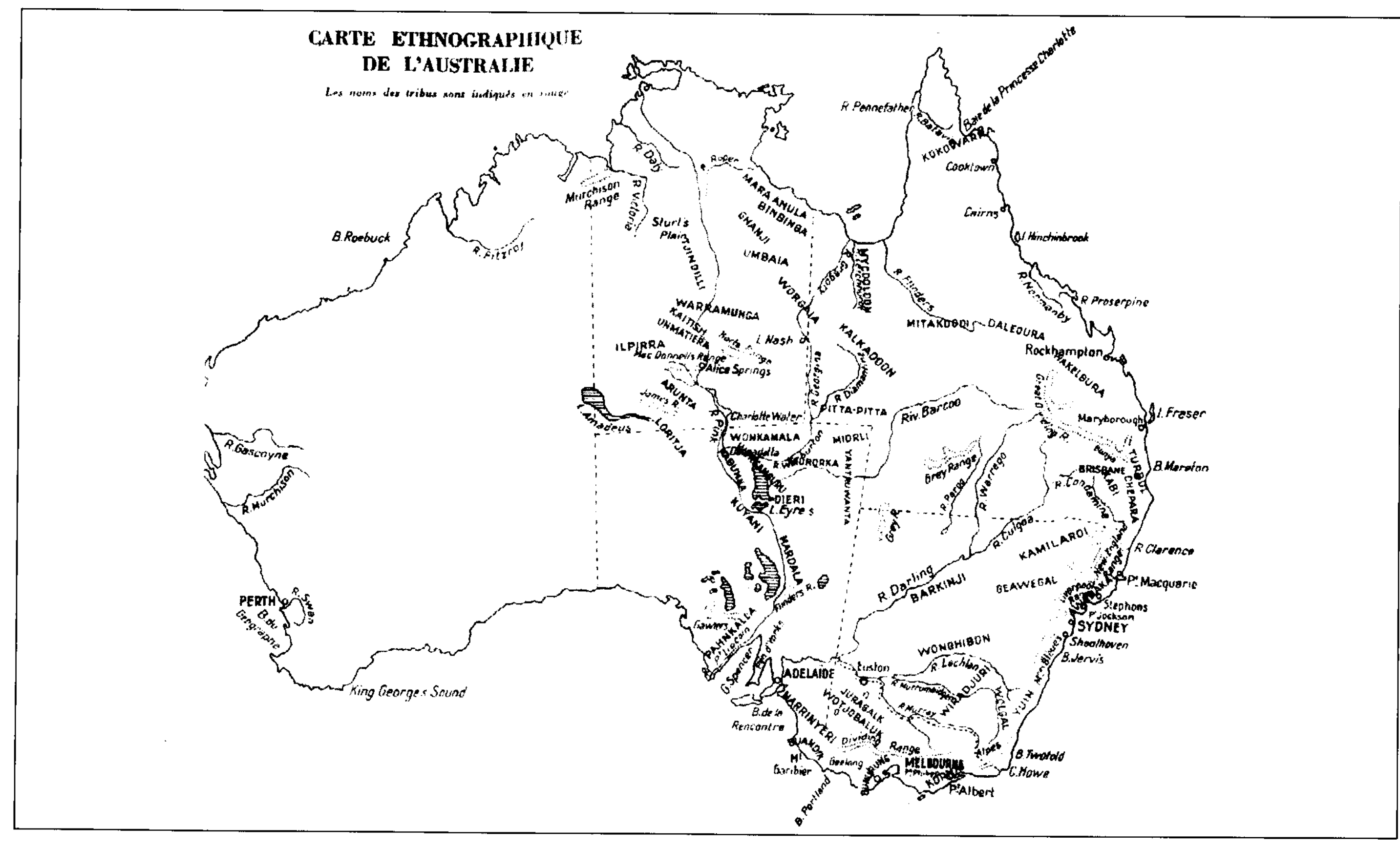
الطبعة الأولى

بيروت، تموز/ يوليو 2019

المحتويات

القسم الثالث
السلوكات الشعائرية الرئيسة

خريطة إثنوغرافية لأستراليا



مقدمة

موضوع البحث
السوسيولوجيا الدينية ونظرية المعرفة

I. موضوع الكتاب الرئيس

نقترح أن ندرس في هذا الكتاب أكثر الأديان بدائيّة وبساطة المعروفة حاليًا، وأن نحلله ونحاول تفسيره. نحن نقول عن منظومة دينية إنها الأكثر بدائيّة من المنظومات التي تتاح لنا ملاحظتها حين تفي بالشرطين الآتيين: في المقام الأول، ينبغي أن نجدها في مجتمعات لم يتجاوزها أي مجتمع آخر في البساطة[1]؛ وينبغي إضافة إلى ذلك أن يكون شرحها ممكنًا من دون إدخال أي عنصر مستعار من دين سابق.

نحن نسعى إلى توصيف تنظيم هذه المنظومة بالدقة والأمانة التي يمكن أن يستخدمهما عالِم في مجال وصف الشعوب (إثنوغرافي) أو مؤرخ. لكنّ مهمتنا لن تقتصر على ذلك، إذ يطرح علم الاجتماع مشكلات أخرى غير التاريخ أو الإثنوغرافيا. إنه لا يسعى إلى معرفة الأشكال البائدة في الحضارة بهدف وحيد هو معرفتها وإعادة تشكيلها، بل يهدف قبل كل شيء، مثله في ذلك مثل كل علم

(1) ضمن هذا الاتجاه عينه، سنقول عن تلك المجتمعات إنها بدائية ونطلق صفة البدائي على إنسان تلك المجتمعات. لا شك في أن التعبير يفتقر إلى الدقة، لكن يصعب تجنّبه. كما أنه يخلو من الأضرار إذا حرصنا على تحديد دلالته.

وضعيّ، إلى شرح واقع فعلي، قريب منا، قادر بالتالي على التأثير في أفكارنا وأفعالنا: هذا الواقع هو الإنسان، خاصة إنسان اليوم، لأنه لا يوجد ما نهتم بمعرفته جيدًا أكثر منه. لن ندرس إذًا الدين الغارق في القدم الذي سنتطرق إليه لمجرد متعة أن نحكي عن جوانبه الغريبة والفريدة. وإذا كنا قد اتخذناه موضوعًا لبحثنا، فلأنه بدا لنا أكثر ملاءمة من أي دين آخر لشرح طبيعة الإنسان الدينية، أي ليظهر لنا ملمحًا أساسيًا ودائمًا في البشرية.

لكنّ هذا الاقتراح لا يمضي من دون أن يثير اعتراضات قوية؛ إذ نجد من الغرابة أننا كي نتوصل إلى معرفة البشرية الحالية، ترانا مضطرين إلى الشروع بالتحوّل عنها للانتقال إلى بدايات التاريخ. تبدو هذه الطريقة في العمل مفارِقة على نحو خاص في المسألة التي تشغلنا؛ إذ يُنظَر إلى الأديان بوصفها تحمل قيمة وجلالًا ليس لهما مثيل؛ يقال عمومًا إنها لا تتضمّن كلّها نسبة متساوية من الحقيقة. عليه، يتبدّى لنا أننا لا نستطيع مقارنة أعلى أشكال الفكر الديني بأدناها من دون خفض الأولى إلى مستوى الثانية. ولو اعترفنا على سبيل المثال بأن العبادات الفجّة لدى القبائل الأسترالية يمكن أن تساعدنا في فهم المسيحية، ألا يفترض ذلك أن المسيحية تقوم على العقلية عينها، أي إنها مصنوعة من التطيرات ذاتها وتستند إلى الأخطاء عينها؟ هكذا أمكن أن تُعد الأهمية النظرية التي نُسبت أحيانًا إلى الأديان البدائية علامة على عداء منهجي للأديان كلها، ووسمها سلفًا بالفساد عبر الحكم المسبق على نتائج البحث.

ليس علينا أن نبحث هنا عمّا إذا كان هناك حقًا علماء استحقوا هذا اللوم وجعلوا من التاريخ والإثنوغرافيا الدينية سلاحًا ضد الدين. في أي حال، لا يمكن أن تكون تلك وجهة نظر عالم اجتماع. وبالفعل، هناك مسلّمة أساس في علم الاجتماع، وهي أن أي مؤسسة بشرية لا يمكن أن تستند إلى الخطأ والكذب، ولو لا ذلك ما كان لها أن تستمر. لو لم تتأسس ضمن طبيعة الأشياء، للاقت في الأشياء ضروب مقاومة لم تكن لتتمكن من الانتصار عليها. إذًا، حين نتطرق إلى دراسة الأديان البدائية، فإننا نفعل ذلك ونحن متأكدون من ارتباطها بالواقع وتعبيرها عنه؛ سوف نرى هذا المبدأ يعود باستمرار في التحليلات والمناقشات اللاحقة، وما نعيبه على المدارس التي سنفصل عنها هو تحديدًا أنها تجاهلته. لا ريب في أننا حين لا ننظر إلى الصيغ إلا بحرفيتها، فإن هذه الممارسات الدينية والمعتقدات

تبدو أحيانًا مشوِّشة، ويمكن أن تراود المرء الرغبة في أن ينسبها إلى ضرب من الخطل المتأصل. لكن، ينبغي أن يعرف المرء كيف يسبر الرمز ليبلغ الواقع الذي يصوّره ويمنحه دلالته الحقيقية. إن أكثر الشعائر همجية أو غرابة، وأكثر الأساطير إثارة للاستغراب، تترجم حاجة إنسانية ما، أو ملمحًا ما في الحياة الفردية أو الاجتماعية. يمكن أن تكون الأسباب التي يستخدمها المؤمن لتبرير تلك الشعائر خاطئة، بل هي كذلك في غالبية الأحيان؛ لكن تبقى الأسباب الحقيقية موجودة، ويقع عبء اكتشافها على عاتق العلم.

بالتالي، ليس هناك حقًا أديان زائفة. كلها حقيقية بطريقتها: جميعها تستجيب، ولو بأساليب مختلفة، لشروط معينة في الوجود البشري. ولا شك في أن وضعها في نظام تراتبي أمر غير مستحيل. يمكن أن يقال عن بعضها إنها أعلى من الأخرى بمعنى أنها تدفع لاستخدام وظائف عقلية أسمى، أو أنها أكثر ثراءً بالأفكار والعواطف، أو أنها تتضمّن مفاهيم ثرية، وأحاسيس وصورًا أقل من ذلك، وأن تنظيمها أكثر حذاقة. لكن، مهما تكن حقيقة هذا التعقيد الأكبر وهذه المثالية الأعلى، فهما لا يكفيان لتصنيف الأديان المقابلة ضمن أجناس منفصل بعضها عن بعض. ذلك أنها جميعها أديان على قدم المساواة، مثلما الكائنات الحية كافة أحياء على قدم المساواة، من أكثر الجبلّات تواضعًا إلى الإنسان. إذًا، لئن كنا نتوجّه إلى الأديان البدائية، فإننا لا نفعل ذلك وفي أذهاننا فكرة مسبقة تبخس الدين عمومًا لأن هذه الأديان ليست أقل جدارة بالاحترام من الأديان الأخرى. إنها تستجيب للضرورات عينها، وتؤدّي الدور عينه وتتعلق بالأسباب نفسها؛ وهي تستطيع بالتالي أن تفيد في إظهار طبيعة الحياة الدينية بالقدر ذاته، بالتالي في حلّ المسألة التي نرغب في معالجتها.

لكن، لماذا نمنحها نوعًا من الامتياز؟ لماذا نفضل اختيارها على الأديان الأخرى كلها، موضوعًا لدراستنا؟ إنها مسألة منهج فحسب.

في المقام الأول، لن نتمكّن من فهم أحدث الأديان إلا بتتبع أسلوب تشكّلها بالتدرّج عبر التاريخ. وبالفعل، فإن التحليل التاريخي هو أداة التفسير الوحيدة التي يمكن تطبيقها على هذه الأديان. وهو وحده يمكّننا من تفكيك مؤسسة إلى عناصرها التأسيسية، بما أنه يظهرها لنا وهي تولد عبر الزمن، عناصر تلو الأخرى.

من جهة أخرى، يقدّم إلينا التاريخ، عبر تحديده موضع كلّ منها في مجمل الأوضاع التي ولد فيها، الوسيلةَ الوحيدة المتوافرة لدينا لتحديد الأسباب التي استنهضت تلك العناصر. إذًا، كلما شرعنا في شرح أمر إنساني، مأخوذ في لحظة معينة من الزمن - أكان معتقدًا دينيًا أم قاعدة أخلاقية أم تعليمة قانونية أم تقنية جمالية أم منظومة اقتصادية - وجب البدء بالعودة إلى أكثر أشكال ذلك الأمر بدائية وبساطة، والسعي إلى إبراز الخصائص التي يعرّف نفسه فيها في هذه الحقبة من وجوده، ثم إظهار كيف تطور وتعقّد شيئًا فشيئًا، كيف أصبح ما هو عليه في اللحظة المعنية. والحال أننا نتصور بيسر أهمية تعيين نقطة الانطلاق التي تتعلق بها هذه السلسلة من التفسيرات التدرّجية. كان ثمة مبدأ ديكارتي[2] ينص على أن الحلقة الأولى في سلسلة الحقائق العلمية تؤدي دورًا مهيمنًا. صحيح أن من غير الوارد أن نضع مفهومًا متطورًا على الطريقة الديكارتية في أساس علم الأديان، أي مفهومًا منطقيًا، إمكانًا مجرّدًا، يُبنى بقوى العقل فحسب. ما يجب علينا العثور عليه هو واقع عياني لا يمكن أن تكشفه لنا إلا الملاحظة التاريخية والإثنوغرافية. لكن، لئن كان ينبغي الحصول على هذا التصور الأساس بإجراءات مغايرة لإجراءات ديكارت، فسيبقى حقيقيًا أنه مدعو إلى أن يكون له تأثير معتبر في الافتراضات التالية كلها التي يضعها العلم. تصوَّرنا التطور البيولوجي على نحو مغاير تمامًا، بدءًا من اللحظة التي عرفنا فيها وجود كائنات وحيدة الخلية. كذلك، تُشرح تفصيلات الوقائع الدينية على نحو مغاير حالما نضع في أصل التطور نزعة عبادة الطبيعة[3] (Naturisme) أو الأرواحية[4] (Animisme) أو شكلاً دينيًا آخر. وإن أكثر العلماء اختصاصًا، إن لم يكونوا ينوون الاقتصار على مهمة التبحّر المحض في العلم وحاولوا إدراك الوقائع التي يحللونها، مرغمون على اختيار هذه الفرضية أو تلك والاستلهام منها.

---

(2) نسبة إلى رينيه ديكارت (René Descartes) (1596-1650)، عالم وفيلسوف فرنسي، وهو صاحب المنهج الاستنتاجي. كانت له مساهمات في الرياضيات والفيزياء وعلم النفس. قال بعدم القبول إلا بالعقل في العلوم وآمن بأولوية الروح على الجسد. أثّر في العلماء التالين له. (المترجمة)

(3) عبادة الطبيعة، تصف تشكيلة من الممارسات الدينية والروحية والتقَوية تركز على عبادة ظواهر الطبيعة. وعادة ما تعدّ الأصل البدائي للمعتقدات الدينية الحديثة. (المترجمة)

(4) الأرواحية أو الأحيائية، وجهة نظر مفادها أن للكائنات غير البشرية (الحيوانات والنباتات والجمادات) جوهرًا روحيًا. وهي تشكل منظومة معتقدات أو كونيات لبعض الشعوب القبلية البدائية. (المترجمة)

وسواء أشاءوا أم أبوا، تتّخذ الأسئلة التي يطرحونها بالضرورة الشكل الآتي: كيف قُدّر لعبادة الطبيعة أو للأرواحية أن تتخذ هنا أو هناك مثل هذا الملمح الخاص، أن تغتني أو تفتقر بهذه الطريقة أو تلك؟ بالتالي، بما أننا لا نستطيع تجنب اتخاذ موقف بصدد هذه المشكلة البدائية، وبما أن الحل الذي نقدّمه إليها سيؤثّر في مجمل العلم، فمن الملائم التطرّق إليه وجهًا لوجه؛ وهذا ما نفترض أننا سنقوم به.

من جانب آخر، وبعيدًا من هذه التأثيرات غير المباشرة، تقدّم دراسة الأديان البدائية فائدة مباشرة شديدة الأهمية.

بالفعل، إن كان مفيدًا أن نعرف ما يرتكز عليه هذا الدين أو ذاك، فالأهم هو معرفة ماهية الدين بصورة عامة. تلك هي المعضلة التي اجتذبت فضول الفلاسفة في الأزمنة كلها، ولم يكن ذلك من دون سبب؛ فهي تهم الإنسانية جمعاء. لكنّ المنهج الذي يستخدمونه عادة لحلها جدالي محض لسوء الحظ، فهم يكتفون بتحليل فكرتهم عن الدين، محتفظين بالحق في أن يدعموا نتائج هذا التحليل العقلي بأمثلة مستعارة من الأديان، تحقق مثالهم أفضل تحقيق. قدّمت الفلسفة خدمة جليلة إلى تلك المعضلة باهتمامها بها حين منعت الباحثين من طمسها، لكنّها تبقى قائمة حتى إذا تخلوا عن هذا المنهج. والحال أننا نستطيع سلوك دروب أخرى. بما أن جميع الأديان قابلة للمقارنة، وبما أنها كلها أصناف من رتبة واحدة، فهناك بالضرورة عناصر أساسية مشتركة في ما بينها. لا نعني بذلك مجرد الحديث عن الخصائص الخارجية والظاهرية التي تقدمها كلّها على نحو متساو وتسمح بتقديم تعريف مؤقت لها منذ بداية البحث؛ فاكتشاف هذه العلامات الظاهرة سهل نسبيًا، لأن الملاحظة التي تتطلّبها لا تستدعي تجاوز سطح الأمور. لكنّ تلك التشابهات الخارجية تفترض تشابهات أخرى عميقة. في أساس منظومات المعتقدات والعبادات كلها، ينبغي بالضرورة أن يكون هناك عدد معين من التصوّرات الأساس والسلوكات الشعائرية التي لها في كل مكان الدلالة الموضوعية عينها وتقوم في كل مكان بالوظائف عينها، على الرغم من تنوع الأشكال التي اتخذتها. هذه العناصر الدائمة هي التي تشكل ما هو أزلي وبشري في الدين؛ وهي كامل محتوى الفكرة الموضوعي الذي نعبّر عنه حين نتحدث عن «الدين» عمومًا. ما السبيل إذًا إلى التمكن من بلوغها؟

ليس بالتأكيد عبر ملاحظة الأديان المعقدة التي تظهر في تتمة الحكاية؛ فكلّ من تلك الديانات مكوّن من عناصر متنوعة إلى حدّ يصعب أن نميز فيها الثانوي من الرئيس والأساس من الفرعي. فلننظر إلى أديان مثل أديان مصر أو الهند أو العصور القديمة الكلاسيكية! إنها جمهرة كثيفة تضمّ عبادات عدة، تختلف باختلاف الأماكن والمعابد والأجيال والسلالات الحاكمة والغزوات، وما إلى ذلك. وتمتزج فيها التطيرات الشعبية بأرقى العقائد. لا الفكر ولا النشاط الديني يتوزعان توزيعًا متساويًا ضمن مجموع المؤمنين؛ يختلف الإحساس بالمعتقدات والشعائر باختلاف البشر والأوساط والأوضاع؛ فنجد هنا كهنة، ونجد هناك رهبانًا، ونجد دنيويين في مكان آخر؛ هناك متصوفة وعقلانيون، لاهوتيون وأنبياء، وما إلى ذلك. في هذه الشروط، تصعب ملاحظة المشترك بين الجميع. يمكن أن نجد وسيلة، عبر هذه المنظومة أو تلك، للقيام بدراسة مفيدة لواقعة بعينها تطورت هناك على نحو خاص، مثل القربان أو النبوة، الرهبانية أو الأسرار؛ لكن ما السبيل لاكتشاف الأساس المشترك للحياة الدينية تحت الكساء المزركش الذي يحجبه؟ ما السبيل، ضمن جدالات اللاهوت (Théologie) وتنوع الشعائر وتعدد الجماعات وتباين الأفراد، للعثور على الحالات الأساس التي تميز العقلية الدينية عمومًا؟

الأمر مختلف تمامًا في المجتمعات الأدنى. فالتطور الأدنى الذي أصاب الفردانية وتوسّع الجماعة الأضعف وتجانس الأحوال الخارجية، كل ذلك يساهم في تقليل الفوارق والتنوعات إلى الحد الأدنى. إن المجموعة تحقق على نحو منتظم تماثلًا فكريًا وأخلاقيًا لا نجد إلا أمثلة نادرة عليه في المجتمعات الأكثر تقدمًا. كل شيء يبدو مشتركًا بين الجميع. والحركات مقبولة؛ وترى الجميع يؤدّون الحركات نفسها في الأحوال ذاتها، وهذه الامتثالية في السلوك لا تعبّر إلا عن امتثالية في الفكر. وبما أن كل عقل يُدفع إلى الدوّامة عينها، يكاد النمط الفردي يختلط بالنمط العرقي. كل شيء موحد الشكل، وبسيط في آن واحد. ليس هناك ما يتّسم بالفظاظة مثل تلك الأساطير المكونة من موضوع واحد وحيد يتكرر بلا نهاية، مثل تلك الشعائر المكونة من عدد صغير من الحركات التي تعاد مرارًا وتكرارًا. لم يتَح للمخيلة الشعبية أو الكهنوتية الوقت ولا الوسائل لتشذيب مادة الأفكار الأولية والممارسات الدينية وتحويلها؛ فتظهر تلك المادة الأولية عارية وتعرّض نفسها بنفسها للملاحظة التي لا تحتاج إلا إلى جهدٍ ضئيلٍ لاكتشافها. لم

يأتِ الفرعي والثانوي والتطورات البذخية لتخبئ الرئيسي[5]. يختَزل كل شيء بما لا يستغنى عنه، بما لا يمكن أن يكون هناك دين من دونه. لكن ما لا يستغنى عنه هو أيضًا الأساس، أي ما تهمنا معرفته قبل كل شيء.

إذًا، تشكل الحضارات البدائية حالات محبّذة، لأنها حالات بسيطة. وهذا هو السبب الذي جعل ملاحظات الباحثين الإثنوغرافيين في جميع ميادين النشاط البشري كشوفات حقيقية غالبًا، جددت دراسة المؤسسات البشرية. فعلى سبيل المثال، كنا مقتنعين قبل منتصف القرن التاسع عشر بأن الأب هو العنصر الأساس في الأسرة؛ لم نكن نتصور وجود تنظيم أسري لا تكون فيه السلطة الأبوية حجر الأساس. وأتى اكتشاف باخوفن[6] ليقلب هذا التصور القديم رأسًا على عقب. وحتى وقت قريب جدًا، كان من المسلّم به أن العلاقات الأخلاقية والقانونية التي تشكل القرابة ليست سوى مظهر آخر من مظاهر العلاقات الفيزيولوجية الناجمة عن التشارك في المحتد؛ وكان باخوفن وأخلافه، ماكلينان[7] ومورغان[8] وكثر غيرهما، لا يزالون واقعين تحت تأثير هذا الحكم المسبق. أما بعدما عرفنا طبيعة العشيرة البدائية، فبتنا نُدرك أنه لا يمكن تعريف القرابة بالاشتراك في الدم. وبالعودة إلى الأديان، وما دمنا اعتقدنا أن مفهوم الإله يميّز كل ما هو ديني، وذلك بسبب نظرتنا المجرّدة إلى الأشكال الدينية الأكثر ألفة بالنسبة إلينا. والحال أن الدين الذي سندرسه لاحقًا غريب إلى حدّ كبير عن مجمل فكرة الألوهية؛ فالقوى التي تتوجه إليها الشعائر فيه مختلفة جدًا عن تلك التي تحتل المكانة الأولى في أدياننا الحديثة، لكنها ستساعدنا في أن نفهمها فهمًا أفضل. ليس هناك إذًا ما هو أشدّ ظلمًا من الازدراء الذي لا يزال مؤرخون كثر ينظرون به إلى أعمال الباحثين

---

(5) ربما ليس هناك داع للقول إن أنواع الترف كلها مفقودة في العبادات البدائية. وسوف نرى أننا نجد في جميع الأديان معتقدات وممارسات لا تهدف إلى غايات نفعية محض (القسم الثالث، الفصل الرابع، المبحث الثاني). لكن هذا الترف ضروري للحياة الدينية؛ بل هو جزء من جوهرها. كما أنه أكثر بدائية في الأديان الدنيا منه في الأديان الأخرى، وهذا ما سيسمح لنا بتحديد سبب وجوده على نحو أفضل.

(6) يوهان ياكوب باخوفن (J. J. Bachofen) (1815-1887)، حقوقي وعالم لغوي وعالم اجتماع سويسري، منظّر لنظام الأمومية. (المترجمة)

(7) جون فيرغسون ماك لينان (J. F. Mac Lennan) (1827-1881)، إثنولوجي اسكتلندي ومحام. من أهم كتبه: **الزواج البدائي، بحث في أصل طقس الخطف في حفلات الزواج**. (المترجمة)

(8) لويس هنري مورغان (L. H. Morgan) (1818-1881)، أنثروبولوجي أميركي، من أهم كتبه: **أنظمة القرابة بالعصب والمصاهرة في العائلة البشرية**. (المترجمة)

الإثنوغرافيين. وعلى الضدّ من ذلك، من المؤكد أن الإثنوغرافيا حقّقت في أوقات كثيرة جدًا أكثر الثورات خصبًا في فروع علم الاجتماع المختلفة. لهذا أصلًا، بدّل اكتشاف الكائنات وحيدة الخليّة التي تحدثنا عنها قبل قليل فكرتنا الشائعة عن الحياة؛ إذ يمكن أن تكون إساءة فهم ماهية تلك الكائنات أبعد احتمالًا لأن الحياة عند هذه الكائنات البسيطة جدًا تقتصر على سماتها الأساس.

لكن الأديان البدائية لا تسمح بالكشف عن عناصر تكوين الدين فحسب، بل تتمتع أيضًا بميزة عظيمة، هي أنها تسهّل تفسيره. فالوقائع فيها أكثر بساطة، لذلك تكون العلاقات بين الوقائع أكثر ظهورًا هي الأخرى. كما أن تشويه الأسباب التي يقدمها البشر وتطوير شرح أفعالهم عبر تفكير حذق لم يحدثا؛ وهذه الأسباب أقرب إلى الدوافع التي أدّت إلى تلك الأفعال حقًّا، وأكثر التصاقًا بها. من أجل فهم أفضل لهذيان ما وللتمكن من تطبيق أصلح علاج له، يحتاج الطبيب إلى معرفة نقطة انطلاقه. والحال أن هذا الحدث يكون أسهل تمييزًا إذا أمكنتنا مراقبة هذا الهذيان في المرحلة الأقرب إلى بداياته. وعلى عكس ذلك، كلما تركنا المرض يتطور، ازداد إفلاتًا من الملاحظة؛ وفي تلك الأثناء، تكون قد تدخلت شتى التأويلات التي تميل إلى كبت الحالة الأصلية في اللاوعي وإحلال حالات أخرى محلها، يصعب في كثير من الأحيان العثور على الحالة الأولى فيها. بين هذيان موصوف منهجيًا والانطباعات الأولى التي أدت إليه، تكون المسافة غالبًا معتبرة. الأمر مماثل بالنسبة إلى الفكر الديني. وما دام يتقدم في التاريخ، لا تعود الأسباب التي دعته إلى الوجود ملحوظة، مع بقائها فاعلة، إلا عبر منظومة واسعة من التأويلات التي تشوّهه. تكون الأساطير الشعبية والعلوم اللاهوتية الدقيقة فعلت فعلها فأخفت المشاعر البدائية تحت مشاعر مغايرة تمامًا، لا تترك مجالًا للمشاعر الأولى كي تُظهر طبيعتها الحقيقية إلا على نحو مشوه، على الرغم من انحدارها منها ومن كونها شكلها المتطور. وغدت الهوّة النفسانية بين السبب والنتيجة، وبين السبب الظاهري والسبب الفعلي، أكبر وأعسر من أن يتجاوزها الذهن ... سوف تكون تتمة هذا الكتاب توضيحًا لهذه الملاحظة المنهجية وتحقّقًا منها. وسنرى في تلك التتمة كيف أن الحقيقة الدينية في الأديان البدائية لا تزال تحمل دمغة ظاهرة لأصولها؛ كنا سنجد صعوبة أكبر بكثير لو أننا استدللنا على تلك الأصول بالاقتصار على النظر إلى الأديان الأكثر تطورًا.

إن الدراسة التي نقوم بها هي إذًا طريقة للعودة إلى المعضلة القديمة، أي أصل الأديان، لكن بشروط جديدة. من المؤكد أننا إن قصدنا بكلمة «أصل» البداية الأولى بالذات، فلن يكون في المسألة ما هو علمي وينبغي استبعادها بحزم. لا توجد لحظة حاسمة شرع فيها الدين بالوجود، وما من حاجة بالتالي إلى العثور على أداة تسمح لفكرنا بنقلنا إلى تلك اللحظة. فالدين، مثله مثل كل مؤسسة بشرية، لا يبدأ في أي مكان. لذلك، فقدت جميع التأملات النظرية المماثلة صدقيتها؛ فهي لا تستطيع أن تتألف إلا من بنى ذاتية واعتباطية لا تخضع لأيّ ضرب من ضروب التحكم. المعضلة التي نطرحها على أنفسنا مغايرة تمامًا. ما نرغب في تحقيقه هو العثور على وسيلة لتمييز العلل التي لا تزال حاضرة، والتي تعتمد عليها أكثر أشكال الفكر والممارسة الدينية الأساسية. والحال أن ملاحظة هذه العلل تصبح أسهل، وللأسباب المعروضة قبل قليل، بقدر ما تكون المجتمعات التي نلاحظها فيها أقل تعقيدًا. لهذا، نسعى إلى الاقتراب من الأصول[9]. هذا لا يعني أن نعزو إلى الأديان الدنيا فضائل خاصة، لأنها على عكس ذلك بدائية وفجّة؛ لن يتعلق الأمر إذًا بأن نجعل منها نماذج لم تقم الأديان اللاحقة إلا بإعادة إنتاجها. لكنّ فجاجتها نفسها تعلّمنا، لأنها تصنع بذلك تجارب ملائمة تكون فيها الوقائع وعلاقاتها أسهل رؤية. حين يحاول الفيزيائي اكتشاف قوانين الظواهر التي يدرسها، يسعى إلى تبسيط تلك الظواهر وتخليصها من سماتها الثانوية. أما في ما يتعلق بالمؤسسات، فالطبيعة تقوم تلقائيًا بتبسيطات من النوع عينه في بداية التاريخ. نحن نريد الاستفادة منها فحسب. لا شك في أننا لن نتمكن من أن نصل بهذا المنهج إلا إلى وقائع أولية جدًا. وحين نكون قد ذكرناها، بقدر ما نتمكن من ذلك، لن نشرح شتى المستجدات التي حدثت في التطور اللاحق لتحقيق ذلك. لكن إذا كنا لا نفكر في إنكار أهمية المشكلات التي تطرحها، فنحن نقدّر أن من الأفضل معالجتها في وقتها، وأن هناك مصلحة في عدم التطرق إليها إلا بعد التطرق إلى تلك التي سندرسها.

---

(9) نرى أننا نمنح كلمة أصول، مثلما نمنح كلمة بدائي، معنى نسبيًا تمامًا. ونحن لا نقصد بذلك بداية مطلقة، بل الحالة الاجتماعية الأبسط المعروفة حاليًا، أي الحالة التي لا نستطيع المضي أبعد منها في الوقت الراهن. وحين سنتحدث عن الأصول، عن بدايات التاريخ أو الفكر الديني، ينبغي فهم تلك المصطلحات بهذا المعنى.

II. موضوع البحث الثانوي

لكنّ بحثنا لا يهم علم الأديان فحسب. ففي كل دين جانب يتجاوز عبره حلقة الأفكار الدينية المحض. بالتالي، تقدّم دراسة الظواهر الدينية وسيلة لتجديد المعضلات التي لم تناقَش حتى الآن إلا بين الفلاسفة.

نعلم منذ أمد بعيد أن أولى منظومات تصوّر الإنسان للعالم ولنفسه هي ذات أصل ديني. ليس هناك أي دين لا يُعتبر علمًا كونيًا وتأملًا نظريًا في الربّاني في آن واحد. ولئن كانت الفلسفة والعلوم قد ولدت من الدين، فلأن الدين بدأ هو نفسه القيام بدور العلوم والفلسفة. لكنّ الباحثين لم يلاحظوا بالقدر عينه أنه لم يقتصر على إثراء عقل بشري مكون مسبقًا بعدد معين من الأفكار، حيث ساهم في تشكيل هذا العقل عينه. والبشر لم يدينوا له، وإلى حد يستحق الذكر، بمادة معارفهم فحسب، بل أيضًا بالشكل التالي الذي تطورت وفقه تلك المعارف.

ثمة في جذور أحكامنا عدد من المفاهيم الأساس التي تسيطر على حياتنا الفكرية بأكملها؛ إنها تلك المفاهيم التي يدعوها الفلاسفة منذ أرسطو مقولات الإدراك: مفاهيم الزمان والمكان[10] والنوع والعدد والعلة والماهية والهوية وما إلى ذلك. وهي تتوافق مع أكثر خصائص الأشياء شمولية. إنها أشبه بالأطر الصلبة التي تطوّق الفكر؛ ولا يبدو الفكر قادرًا على التحرر منها من دون أن يدمر نفسه؛ إذ يبدو أننا غير قادرين على التفكير في الأشياء التي لا يمكن عدّها، والتي لا توجد في الزمان أو في المكان، وما إلى ذلك. في المقابل، تبدو المفاهيم الأخرى عارضة ومتقلبة؛ يمكن أن نتصوّر عدم معرفة إنسان أو مجتمع أو حقبة بها؛ أما المفاهيم الأولى، فتبدو لنا متلازمة تقريبًا مع عمل العقل المعتاد. إنها أشبه بهيكل التفكير. والواقع، أننا حين نحلل منهجيًا المعتقدات الدينية البدائية، فإننا نعثر بطبيعة الحال على الرئيس من هذه المقولات؛ إذ ولدت في الدين ومن الدين؛ إنها نتاج الفكر الديني. وهذه ملاحظة سنقدمها مرات عدة على مدى هذا الكتاب.

---

(10) نقول عن الزمان والمكان إنهما مقولتان لأنه لا يوجد أي فارق بين الدور الذي يقوم به هذان المفهومان في الحياة الفكرية والدور الذي يعود إلى مفاهيم النوع أو العلة. يُنظر في هذا الصدد:

O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Paris: Alcan; P.U.F., 1907), pp. 63, 76.

تثير هذه الملاحظة بذاتها بعض الاهتمام؛ لكن إليكم ما يمنحها مداها الحقيقي.

إن الخلاصة العامة للكتاب الذي سوف نقرأه هي أن الدين أمر اجتماعي جدًّا. التصورات الدينية هي تصورات جمعية تعبّر عن وقائع جمعية؛ فالشعائر سلوك لا يولد إلا ضمن جماعات متجمعة وهي مكرّسة لإثارة أو إدامة أو إعادة تشكيل حالات عقلية لدى هذه الجماعات. لكن، إذا كانت المقولات ذات أصل ديني، فينبغي أن تكون جزءًا من الطبيعة المشتركة للوقائع الدينية كلّها: ينبغي أن تكون هي أيضًا شؤونًا اجتماعية، منتوجات للفكر الجمعي. ومن المشروع، على الأقل، افتراض أنها غنية بالعناصر الاجتماعية، لأن علينا، ضمن الوضع الحالي لمعارفنا في هذه المجالات، الامتناع عن تقديم أي أطروحة جذرية وحصرية.

هذا ما يمكن في أي حال أن نلمحه منذ الآن بالنسبة إلى بعض من تلك المقولات. فلنحاول على سبيل المثال تصوّر ما يكون عليه مفهوم الزمن، بغضّ النظر عن الإجراءات التي نستخدمها لتقسيمه وقياسه والتعبير عنه من خلال علامات موضوعية، زمن ليس تعاقبًا للسنوات والأشهر والأسابيع والأيام والساعات، سيكون أمرًا لا يمكن تخيّله تقريبًا! نحن لا نستطيع تصوّر الزمن إلا شرط تمييز أوقات مختلفة فيه. لكن، ما هو أصل هذا التمييز؟ الأرجح أننا نستطيع أن نعيد في دواخلنا إنتاج حالات الوعي التي عشناها سابقًا، بالترتيب عينه الذي حدثت فيه بداية؛ هكذا تعود أجزاء من ماضينا لتصبح حاضرة، متمايزة في الوقت عينه تمايزًا تلقائيًا من الحاضر. لكن، مهما تكن أهمية هذا التمييز لتجربتنا الخاصة، فهو كاف لتشكيل مفهوم أو مقولة الزمان. ولا تتمثل مقولة الزمان في تذكر جزئي أو كامل لحياتنا المنقضية فحسب، بل هي إطار مجرد وغير مشخصن، لا يغلف وجودنا الفردي فحسب، بل أيضًا وجود البشرية. إنه أشبه بلوحة غير محدودة، ينبسط فيها الوقت تحت أنظار الذهن، وحيث يمكن موضعة جميع الحوادث الممكنة وفق نقاط علّامِها الثابتة والمحددة. وقتي ليس منظمًا على هذا النحو؛ إنه الوقت مثلما يفكر فيه موضوعيًا جميع البشر المنتمين إلى الحضارة عينها. وهذا يكفيهم أصلًا ليروا ضرورة أن يكون مثل هذا التنظيم جمعيًا. وبالفعل، تُثبت الملاحظة عدم إمكان الاستغناء عن نقاط العلّام هذه التي تُنظّم جميع الأشياء وفقها مؤقتًا، وتستعار من الحياة الاجتماعية. يتوافق التقسيم إلى أيام وأسابيع وأشهر وسنوات

وغيرها مع دورية الشعائر والأعياد والاحتفالات العامة[11]. كذلك، يعبّر التقويم الزمني عن إيقاع النشاط الجمعي ويؤمّن في الآن عينه انتظامه[12].

يسري الأمر عينه على المكان. فمثلما أثبت ذلك هاملان[13]، ليس المكان ذلك الوسط الغامض وغير المحدد الذي تخيله كانط: لو كان متجانسًا بالكامل، لما كانت فيه أيّ فائدة ولما التقطه العقل. إذ يتشكّل التصور الفضائي أساسًا من تنسيق أول مدرج ضمن معطيات التجربة المحسوسة. لكن هذا التنسيق مستحيل لو أن أجزاء الفضاء كانت متعادلة كميًا، لو أنها كانت حقًا قابلة للتبادل في ما بينها. وكي نتمكن من أن نرتب الأشياء بحسب مكانها، يجب علينا أن نتمكن من تحديد موضعها على نحو مختلف: وضع بعضها إلى اليمين وبعضها الآخر إلى اليسار، وضع هذه في الأعلى وتلك في الأسفل، في الشمال أو في الجنوب، في الشرق أو في الغرب، وما إلى ذلك. تمامًا مثلما ينبغي أن نتمكن من تحديد موضع أحوال الوعي وفق تواريخ معينة لنستطيع التصرف بها زمنيًا. وهذا يعادل القول إن المكان لم يكن ممكنًا أن يكون هو عينه لولا أنه مقسم ومتمايز، مثله في ذلك مثل الزمن. لكن من أين تأتي هذه التقسيمات، الأساسية بالنسبة إليه؟ منه نفسه، فهو ليس لديه يمين ولا يسار، لا أعلى ولا أسفل، لا شمال ولا جنوب، وما إلى ذلك. بطبيعة الحال، تنتج جميع هذه التمييزات من أن القيم الشعورية المختلفة نُسبت

---

(11) يُنظر لدعم هذا التأكيد الفصل المعنون: «تصور الزمان في الدين» في كتاب:
Henri Hubert and Marcel Mauss, «La Représentation du temps dans la religion,» dans: *Mélanges d'histoire des religions* (*Travaux de l'Année sociologique*) (Paris: Alcan, 1909).

(12) نرى عبر ذلك مجمل الفوارق بين مجموعة الأحاسيس والصور التي تفيد في تعيين موضعنا ضمن الزمن، ومقولة الزمان. فالأحاسيس والصور هي حصيلة التجارب الفردية التي لا تكون صالحة إلا للفرد الذي صنعها. على عكس ذلك، إن ما يعبّر عن مقولة الزمان هو زمن مشترك لدى الجماعة، إنه الزمن الاجتماعي، إذا جاز التعبير. هذه المقولة هي بذاتها مؤسسة اجتماعية حقيقية. وهي لذلك خاصة بالإنسان؛ ليس لدى الحيوان تصور من هذا النوع.

يمكن أيضًا أن ينطبق هذا التمييز بين مقولة الزمان والأحاسيس المقابلة على المكان والعلّة. وربما يساعد في تبديد بعض الالتباسات التي تحافظ عليها السجالات المتعلقة بهذه المسائل. سوف نعود إلى هذه النقطة في خاتمة هذا العمل (المبحث الرابع).

(13) Hamelin, pp. 75 ff.

[أوكتاف هاملان (Octave Hamelin) (1856-1907)، فيلسوف فرنسي عُرف بترجمته الفلاسفة الإغريق. (المترجمة)]

إلى المناطق المختلفة. وبما أن البشر كافة المنتمين إلى حضارة واحدة يتصورون المكان بالأسلوب عينه، فينبغي بطبيعة الحال أن تكون تلك القيم الشعورية والتمييزات المرتبطة بها مشتركة أيضًا بينهم؛ وهذا يستتبع بالضرورة تقريبًا أن أصلها اجتماعي[14].

من جانب آخر، ثمة حالات يصبح فيها هذا الطابع الاجتماعي ظاهرًا. حيث توجد مجتمعات في أستراليا وأميركا الشمالية يكون فيها المكان متخيلًا في شكل دائرة هائلة الحجم، لأن للمخيم نفسه شكلًا دائريًا[15]، وهذه الدائرة المكانية مقسّمة بالضبط مثل الدائرة القبلية وشكلها. فهناك مناطق متميزة بقدر ما هناك عشائر في القبيلة، والمكان الذي تشغله العشائر داخل المخيم هو الذي يحدد اتجاه هذه المناطق. تُعرّف كل منطقة بطوطم العشيرة المخصص لها. عند زوني[16] (Zuñi) على سبيل المثال، تتضمن القرية (pueblo) سبعة أحياء؛ ولكل من هذه الأحياء مجموعة عشائر حصلت على وحدتها: الأرجح أنها كانت في البداية عشيرة واحدة انقسمت لاحقًا. والحال أن المكان يتضمن أيضًا سبع مناطق، وكل من هذه الأحياء السبعة من العالم يرتبط بعلاقات حميمية مع حيّ من القرية، أي مع مجموعة من العشائر[17]. يقول كوشينغ[18]: «هكذا، من المفترض أن يكون لأحد الأقسام علاقة بالشمال؛ ويمثل قسم آخر الغرب، وآخر الجنوب[19]، وما إلى ذلك». لكل حي في القرية لونه المميز الذي يرمز له؛ لكل منطقة لونها وهو

---

(14) بعبارة أخرى، ولتفسير هذا الاتفاق، ينبغي الإقرار بأن الأفراد جميعًا، وفق تشكيلهم العضوي - النفسي، يتأثرون تلقائيًا بالطريقة عينها بأجزاء المكان المختلفة. وما يزيد من عدم معقولية ذلك هو أن المناطق المختلفة محايدة شعوريًا، كما أن تقسيمات المكان تتغير وفق المجتمعات؛ وهذا دليل على أنها لا تُؤسَّس حصرًا في طبيعة الإنسان الفطرية.

(15) يُنظر: Emile Durkheim and Marcel Mauss, «De Quelques formes primitives de classification,» *L'Année sociologique*, vol. 6 (1903), pp. 47 ff.

(16) قبائل كانت تعيش في نيومكسيكو وأريزونا، وهي تعيش حاليًا في محمية للهنود الحمر. (المترجمة)

(17) Ibid., pp. 34 ff.

(18) فرانك هاميلتون كوشينغ (1857-1900)، عالم أجناس وأنثروبولوجي أميركي، كانت له دراسات رائدة عن هنود الزوني في نيومكسيكو. (المترجمة)

(19) يُنظر: Ruth Bunzel, «Zuñi Creation Myths,» *13th Report of The Bureau of American Ethnology* (1891-1892), pp. 367 ff.

بالضبط لون الحي المقابل. على مدى التاريخ، اختلف عدد العشائر الأساسية؛ كما اختلف عدد مناطق المكان بالطريقة عينها. هكذا، كان التنظيم الاجتماعي أنموذجًا لتنظيم المكان الذي هو أشبه بنسخة طبق الأصل عن التنظيم الاجتماعي. حتى بدء التمييز بين اليمين واليسار، كان كلّ تنظيم مكاني نتاجًا على الأرجح لتصوّرات دينية وبالتالي جمعية، على الرغم من أنه ليس متأصلًا في طبيعة الإنسان عمومًا[20].

سنجد لاحقًا براهين مماثلة تتعلق بمفاهيم النوع والقوة والشخصية والفاعلية، بل يمكن أن نتساءل إن كان مفهوم التناقض يتعلق هو أيضًا بالشروط الاجتماعية. ما يدفعنا إلى اعتقاد ذلك هو أن الهيمنة التي مارسها على الفكر تنوعت وفق الأزمنة والمجتمعات. يسيطر مبدأ الهوية اليوم على الفكر العلمي؛ لكن هناك منظومات واسعة للتصورات أدّت في تاريخ الأفكار دورًا معتبرًا لم ينل ما يستحق من تقدير في كثير من الأحيان: إنها الأساطير، من أكثرها فجاجة إلى أكثرها تعقيدًا[21]. تُذكر فيها باستمرار كائنات لديها في الوقت عينه أكثر الصفات تناقضًا، وهي واحدة ومتعددة، ومادية وروحية، في آن واحد، كما يمكن أن تنقسم فرعيًا إلى ما لا نهاية من دون أن تخسر شيئًا مما يشكلها؛ في الميثولوجيا بدهية تفيد بأن الجزء يعادل الكل. وتثبت هذه التنوعات التي مرت بها في التاريخ القاعدة التي يبدو أنها تحكم منطقنا الحالي بأن ذلك المنطق ليس مسجلًا منذ الأزل في التشكيل الذهني عند الإنسان، بل يتعلّق، جزئيًا في الأقل، بعوامل تاريخية، وبالتالي اجتماعية. نحن لا نعلم تلك العوامل بدقة، لكننا نستطيع افتراض وجودها[22].

---

(20) يُنظر: Robert Hertz, «La Prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse,» *Revue philosophique*, vol. 68 (1909).

وعن مسألة الصلات بين تصور المكان وشكل الجماعة، يُنظر الفصل المعنون: Friedrich Ratzel, «Der Raum im Geist der Völker,» in: *Politische Geographie* (München: R. Oldenbourg, 1897).

(21) لا نعني أن الفكر الميثولوجي يتجاهل هذا المبدأ، بل إنه يحيد عنه على نحو أكثر تواترًا وصراحة مما يفعل الفكر العلمي. وعلى عكس ذلك، سنُظهر أن العلم لا يستطيع إلا أن ينتهكه، على الرغم من امتثاله له على نحو أكثر صرامة من الدين. بين العلم والدين، لا توجد ضمن تلك العلاقة وغيرها أيضًا إلا فوارق في الدرجات؛ لكن إن كان ينبغي عدم المبالغة بها، فمن المهم ملاحظتها لأن لها دلالة.

(22) كان مؤسسو علم نفس الشعوب (Völkerpschologie) قد طرحوا تلك الفرضية. نجد إشارة إليها خصوصًا في مقالة قصيرة كتبها فيندلباند: W. Windelband, «Die Erkenntnisslehre unter dem vlökerpsychologischen Gesichtspunkte,» *Zeilsch. f. Vöokerpschologi*, vol. 8, pp. 166 ff.

يُنظر هامش شتاينتهال (Steinthal) حول الموضوع عينه، المصدر نفسه، الصفحة 178 وما تلاها.

بعد إقرار هذه الفرضية، تُطرح معضلة المعرفة بعبارات جديدة.

حتى الآن، كانت توجد عقيدتان فحسب. بالنسبة إلى بعضهم، لا يمكن أن تُشتق المقولات من التجربة، بل هي سابقة لها منطقيًا وتشرطها. نتصورها بوصفها معطيات بسيطة، يتعذر تبسيطها، متأصلة في الفكر البشري بفضل تكوينها الفطري. لذا، نقول عنها إنها سابقة. أما بالنسبة إلى آخرين، فتبنى وتصنع قطعة قطعة، والفرد هو العامل الذي يقوم بهذا البناء[23].

لكن كلًا من الحلين يثير مصاعب خطيرة.

هل نتبنى الأطروحة التجريبية[24] (Empirisme)؟ حينئذ، ينبغي أن نجرّد المقولات من خصائصها المميزة كلها. فهي تتميز من المعارف الأخرى بشمولها وضرورتها. هي أكثر التصورات عمومية لأنها تنطبق على كل ما هو واقعي، ومثلما هي لا ترتبط بأي موضوع معين، فهي مستقلة عن أي ذات فردية: إنها الحيز المشترك الذي تلتقي فيه الأرواح جميعًا. فضلًا عن ذلك، تتلاقى فيه بالضرورة، لأن العقل، وهو ليس سوى مجمل المقولات الأساس، يتمتّع بسلطة لا نستطيع الإفلات منها حين نشاء. فعندما نحاول التمرّد عليه، والتحرر من بعض تلك المفاهيم الأساس، نصطدم بمقاومات قوية. إذًا، هي لا تتعلق بنا، بل تفرض نفسها علينا. والحال أن المعطيات التجريبية تقدّم سمات معاكسة تمامًا؛ إذ ينسَب إحساس أو صورة دائمًا إلى موضوع محدد أو إلى مجموعة من الأشياء من هذا النوع، ويعبّر عن الحالة اللحظية لوعي بعينه: إنه أساسًا وعي فردي وذاتي. لذلك، نستطيع أن نتعامل بحرية نسبية مع تصورات لها هذا الأصل. لا شك في أن أحاسيسنا تفرض نفسها علينا بحكم الواقع حين تكون راهنة. لكننا بحكم الحق نبقى أحرارًا في تصورها على نحو مغاير لما هي عليه، في أن نتصورها كأنها تجري بترتيب مغاير

---

(23) حتى في نظرية سبنسر (Spencer)، تبنى المقولات بالتجربة الفردية. الفارق الوحيد الموجود ضمن هذه العلاقة بين التجريبية العادية والتجريبية التطورية هو أن نتائج التجربة الفردية تتعزز وفق التجريبية التطورية بفضل الوراثة. لكنّ هذا التعزيز لا يضيف إليها شيئًا أساسيًا؛ وهو لا يدخِل في تركيبها أي عنصر لا ينشأ من تجربة الفرد. هكذا، وفي هذه النظرية، الضرورة التي تفرض بها المقولات نفسها حاليًا علينا هي نتاج وهم، حكم مسبق تطيري، متجذر بقوة في العضوية، لكن ليس له أساس في طبيعة الأشياء.

(24) المذهب القائل إن المعرفة كلّها مستمدة من التجربة. (المترجمة)

للترتيب الذي حدثت وفقه. وفي ما يتعلق بها، لا شيء يفرضها علينا سوى تدخل اعتبارات من نوع آخر. هنا، إذًا، نوعان من المعارف، هما أشبه بقطبين متناقضين في العقل. ضمن هذه الشروط، تعادل إحالة العقل على التجربة جعْله يتلاشى، لأنها تعني اختزال العمومية والضرورة اللتين تميزانه بمجرد مظهر، مجرد وهم يمكن أن يكون مفيدًا عمليًا، لكنه لا يوافق في الواقع شيئًا؛ هذا يعني بالتالي إنكار أي طابع واقعي موضوعي على الحياة المنطقية التي تحكمها وتنظمها المقولات بفعل وظيفتها. تفضي التجريبية الكلاسيكية إلى اللاعقلانية؛ بل ربما من الملائم الإشارة إليها بهذا الاسم.

في المقابل، وعلى الرغم من المعنى الملتصق عادة بالتسميات، نجد أن القبليين[25] (Aprioristes) أكثر احترامًا للوقائع. فهم لا يقرون كحقيقة واقعية أن المقولات مصنوعة من العناصر عينها التي صُنعت منها تصوراتنا الحسية، لأنهم غير مرغمين على إفقارها منهجيًا، ولا على إفراغها من أي محتوى واقعي، ولا على اختزالها حيث لا تعود إلا حيلًا لفظية. بل هم، خلافًا لذلك، يتركون لها جميع سماتها المميزة. القبليون عقلانيون؛ هم يؤمنون بأن للعالم مظهرًا منطقيًا يعبّر عنه العقل تعبيرًا ممتازًا. لكن، من أجل ذلك، عليهم أن ينسبوا إلى العقل قدرة على تجاوز التجربة، على أن يضيف إلى ما يُقدّم إليه مباشرة؛ والحال أنهم لا يقدّمون تفسيرًا ولا تعليلًا لهذه القدرة الفريدة. فالاكتفاء بالقول إنها ملازمة طبيعة العقل البشري ليس شرحًا لها، بل ينبغي أن نرى من أين لنا هذا الامتياز المدهش وكيف نستطيع أن نرى في الأشياء علاقات لا يستطيع مظهر هذه الأشياء أن يكشفها لنا. وربما يعني القول إن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بهذا الشرط، إزاحة للمعضلة لا حلًا لها. فالأمر يتعلّق تحديدًا بمعرفة من أين تأتي مقولة أن التجربة لا تكفي بذاتها، بل تفترض شروطًا خارجية عنها وسابقة لها، ولماذا تتحقق هذه الشروط كما ينبغي وحينما ينبغي. للإجابة عن هذه الأسئلة، افترض بعضهم أحيانًا وجود عقل علْويّ يبلغ حدّ الكمال، فوق عقول الأفراد، تصدر عنه العقول الأخرى وتكتسب منه قدرتها الإعجازية عبر ضرب من المشاركة الصوفية: إنه العقل الإلهي. لكن، لهذه الفرضية، في الأقل، ضرر خطير، هو أنها خارج أي تحكم

(25) القبليون هم المؤمنون بالقبْلية، وهي كل عقيدة تقرّ مسبقًا مبادئ أو أشكالًا لا تتحدر من التجربة. (المترجمة)

تجريبي؛ وهي لا تفي بالتالي بشروط الفرضية العلمية. فضلًا عن ذلك، لا تثبت مقولات الفكر الإنساني أبدًا في شكل محدد، بل تُصنع وتُفكك وتعود لتُصنع من دون توقف؛ وهي تتغير وفق الأماكن والأزمنة. أما العقل الإلهي، فهو على عكس ذلك ثابت لا يتغير. كيف يمكن أن ينتج هذا الثبات تلك القابلية للتحول التي لا تتوقف؟

هذان هما التصوران اللذان يصطدم واحدهما بالآخر منذ قرون؛ وإذا كان السجال مستمرًا منذ أبد الدهر، فلأن الحجج المتبادلة تتعادل في حقيقة الأمر تعادلًا ملموسًا. لو كان العقل مجرد شكل من أشكال التجربة الفردية، لما كان له وجود. من جانب آخر، إن اعترفنا له بالقدرات التي ينسبها إلى نفسه، لكن من دون أن نوضح ماهيتها، فكأنما نضعه خارج الطبيعة والعلم. والواقع أن العقل يظلّ مبهمًا، بوجود هذه الاعتراضات المتقابلة. ولكن، إذا أقررنا بأصل المقولات الاجتماعي، يصير موقف جديد ممكنًا، وهو موقف يسمح، بحسب اعتقادنا، بالإفلات من تلك العوائق المتعارضة.

يفيد اقتراح القبليين الأساسي في أن المعرفة تتشكل من نوعين من العناصر لا يمكن اختزال أحدهما بالآخر، وهما أشبه بطبقتين متمايزتين تقع إحداهما فوق الأخرى[26]. إن فرضيتنا تتمسّك بهذا المبدأ تمسكًا كاملًا. وبالفعل، فإن المعارف التي ندعوها المعارف التجريبية، وهي الوحيدة التي استخدمها منظرو التجريبية لتشييد العقل، هي تلك التي يستثيرها في عقولنا فعل المواضيع المباشر. إنها إذًا حالات فردية، تفسر نفسها تفسيرًا كاملًا[27] بطبيعة الفرد النفسانية. على عكس ذلك، إذا كانت المقولات، مثلما نعتقد، تصورات جمعية أساسًا، فينبغي أن تُبرِز حالات الجماعة العقلية: إنها تتعلق بالأسلوب الذي تشكّلت وتنظمت وفقه الجماعة، كما تتعلّق بشكلها، وبمؤسساتها الدينية والأخلاقية والاقتصادية، وما

(26) ربما يشعر بعضهم بالاستغراب لأننا لم نعرّف القبلية بفرضية الفطرية. لكن في الواقع، لا يؤدي هذا التصور في المعتقد إلا دورًا ثانويًا. إنها وسيلة تبسيطية لتصور عدم إمكان اختزال المعارف العقلانية بالمعطيات التجريبية. والقول عن الأولى إنها فطرية ليس سوى أسلوب وضعي للقول إنها ليست نتاج التجربة مثلما يتم تصورها عادة.

(27) في الأقل ما دامت هناك تصورات فردية، فهي بالتالي تجريبية بالكامل. لكن يبدو في الواقع أن هذين الصنفين من العناصر يلتقيان دائمًا التقاءً وثيقًا.

إلى ذلك. يكمن إذًا بين هذين النوعين من التصورات جلّ الاختلاف بين الفردي والاجتماعي، ولا نستطيع اشتقاق الثانية من الأولى بأكثر مما نستطيع الاستدلال على المجتمع من الفرد، وعلى الكل من الجزء، وعلى المعقد من البسيط[28]. إن المجتمع واقع قائم بذاته؛ له سمات خاصة لا نجدها، أو لا نجدها بالشكل عينه، في باقي الكون. إذًا، تتمتع التصورات التي تعبّر عنه بمحتوى مغاير تمامًا لمحتوى التصورات الفردية المحض، ويمكن أن نتأكد مسبقًا من أن التصورات الأولى تضيف شيئًا إلى الثانية.

ينهي الأسلوبُ الذي تتشكل وفقه هذه التصورات وتلك التمايزَ بينها. فالتصورات الجمعية نتاج تعاون هائل يمتد ليس في المكان فحسب، بل أيضًا في الزمان. ومن أجل صنعها، جمع عدد كبير من العقول أفكارها ومشاعرها، وخلطها ودمجها؛ وراكمت فيها سلسلة طويلة من الأجيال خبرتها ومعرفتها. نجد فيها إذًا ما يشبه تركيزًا لذهنية شديدة التميز، أغنى وأعقد بما لا يقاس من ذهنية الفرد. نفهم بالتالي كيف يتمتع العقل بالقدرة على تجاوز مدى المعارف التجريبية. وهو لا يدين بذلك إلى فضيلة غامضة لا يعرف كنهها، وإنما إلى أن الإنسان، وفق عبارة معروفة، ذو طبيعة مزدوجة. ففيه كائنان: كائن فردي يستمد أساسه من الجسم البشري، ودائرة فعله محدودة جدًا بسبب ذلك تحديدًا، وكائن اجتماعي يمثّل فينا أسمى واقع، في النظام الفكري والأخلاقي، يمكن أن نعرفه بالملاحظة، وأعني بذلك المجتمع. على الصعيد العملي، تؤدي هذه الازدواجية في طبيعتنا إلى عدم قابلية اختزال المثل الأخلاقي بالدافع النفعي، وعلى صعيد الفكر يؤدّي ذلك إلى عدم قابلية اختزال العقل بالتجربة الفردية. وما دام الفرد جزءًا من المجتمع، فهو يتجاوز نفسه تجاوزًا طبيعيًا، عندما يفكر وعندما يفعل على حدّ سواء.

(28) ينبغي ألا نفهم أصلًا عدم قابلية الاختزال هذه بمعنى مطلق. نحن لا نريد القول بعدم وجود ما يعلن عن التصورات العقلانية في التصورات التجريبية، ولا بعدم وجود ما يمكن أن ينظر إليه لدى الفرد بوصفه إعلانًا عن الحياة الاجتماعية. لو كانت التجربة بعيدة تمامًا من كل ما هو عقلاني، لما أمكن إعمال العقل فيها؛ كذلك، لو كانت طبيعة الفرد النفسية انعكاسًا مطلقًا للحياة الاجتماعية، لكان المجتمع مستحيلًا. ينبغي إذًا أن يبحث التحليل الكامل للمقولات عن تلك البذور للعقلانية حتى داخل الضمير الفردي. سوف تسنح لنا الفرصة في أي حال للعودة إلى هذه النقطة في خاتمتنا. كل ما نريد إثباته هنا هو أنه توجد بين بذور العقل تلك التي لا يمكن التمييز بينها وبين العقل نفسه مسافة يمكن مقارنتها بالمسافة الفاصلة بين خصائص العناصر المعدنية التي يتشكل منها الكائن الحي والصفات المميزة للحياة، بعد أن تكون قد تشكلت.

يسمح هذا الطابع الاجتماعي عينه بفهم مصدر ضرورة المقولات. يقولون عن فكرة إنها ضرورية حين تفرض نفسها على الذهن، في ما يكون بمثابة الميزة الداخلية، من دون أن يلازمها أي برهان. إذًا، تتضمن هذه الفكرة شيئًا يكرِه العقل، ويفضي به إلى قبولها من دون تفحّص مسبق. تفترض القبلية هذه السجية الفردية، لكنها لا تأخذها بالحسبان؛ فالقول إن المقولات ضرورية لأنه لا يمكن الاستغناء عنها في عمل الفكر يعني ببساطة تكرار أنها ضرورية. لكن، إذا كان لها الأصل الذي نسبناه إليها، فإن ما ينتج منها لا يعود فيه ما يفاجئ. وبالفعل، تعبّر هذه المقولات عن العلاقات الأكثر عمومية بين الأشياء؛ وهي إذ تتجاوز في تمددها مفاهيمنا الأخرى كلها، تسيطر على تفصيلات حياتنا الفكرية كلها. بالتالي، لو أن البشر لم يتفقوا في كلّ لحظة من لحظات الزمن على هذه الأفكار الأساسية، ولو لم يكن لديهم تصور متجانس للزمان والمكان والعلة والعدد وما إلى ذلك، لأصبح أي اتفاق بين العقول مستحيلًا، بالتالي، أي حياة مشتركة. لذا، لا يستطيع المجتمع أن يتخلى عن المقولات لمصلحة حرية اختيار الأفراد من دون التخلي عن نفسه. وحتى يتسنى للمجتمع أن يحيا، لا يحتاج إلى ما يكفي من الامتثالية الأخلاقية فحسب؛ بل إلى حدّ أدنى من الامتثالية المنطقية التي لا يمكنه الاستغناء عنها أيضًا. ولهذا السبب، يوظّف المجتمع كامل سلطته على أعضائه لمنع الانشقاقات. هل يستطيع عقل أن يحرّر نفسه من هذه المعايير المشتركة في كلّ فكر؟ لا يعود الفكر يعدّه عقلًا بشريًا بالمعنى الحرفي للكلمة، ويُعامله وفقًا لذلك. لهذا، حتى حين نحاول في أعماقنا التحرّر من تلك المفاهيم الأساس، فسنشعر بأننا لسنا أحرارًا تمامًا، بأن شيئًا ما يقاومنا، داخلنا وخارجنا. خارجنا، هناك الرأي العام الذي يحاكمنا؛ لكن فضلًا عن ذلك، وبما أن المجتمع هو أيضًا ممثّل فينا، فهو يعارض من داخلنا هذه النزوات الثورية؛ كما يتراءى لنا أننا لا نستطيع الاستسلام لها من دون أن يكفّ فكرنا عن أن يكون فكرًا إنسانيًا حقًا. يبدو أن ذلك هو أصل السلطة الاستثنائية الملازمة للعقل، والتي تدفعنا إلى أن نقبل اقتراحاته بدافع الثقة. إنها سلطة المجتمع عينها[29]؛ إذ تتواصل بأساليب معينة في

(29) لاحظنا في كثير من الأحيان أن الاضطرابات الاجتماعية تؤدي إلى تكاثر الاضطرابات العقلية. وهذا دليل إضافيّ على أن السلوك المنطقي ملمح خاص في السلوك الاجتماعي؛ إذ يتراخى الأول حين يضعف الثاني.

التفكير تكون أشبه بالشروط الضرورية لأي فعل مشترك. إن الضرورة التي تفرض بها المقولات نفسها علينا ليست إذًا مجرد تأثير العادات التي يمكن أن نتخلص من نيرها ببعض الجهد؛ كما أنها ليست مجرّد ضرورة فيزيائية أو ميتافيزيقية، بما أن المقولات تتغير وفق الأماكن والأزمنة؛ إنها نوع خاص من الضرورة الأخلاقية التي تقوم في الحياة الفكرية مقام الالتزام الأخلاقي بالنسبة إلى الإرادة[30].

لكن، إذا كانت المقولات لا تعبّر في الأصل إلا عن حالات اجتماعية، ألا ينتج من ذلك أنها لا يمكن أن تنطبق على باقي الطبيعة إلا بوصفها استعارات؟ إذا كانت مصنوعة من أجل التعبير عن الوقائع الاجتماعية فحسب، فيبدو أنه لا يمكن بسطها على الممالك الأخرى إلا مجازًا. هكذا، وبوصفها تفيدنا في التفكير بالعالم الفيزيائي أو البيولوجي، فلا يمكن أن يكون لها إلا قيمة الرموز المصطنعة التي يمكن أن تكون عملية، لكنها مقطوعة الصلة بالواقع. هكذا، نعود، من سبيل آخر، إلى المذهب الاسمي وإلى التجريبية.

غير أن تأويل نظرية سوسيولوجية للمعرفة بهذه الطريقة يعني نسيان أن المجتمع ليس إمبراطورية داخل إمبراطورية، على الرغم من كون المجتمع واقعًا نوعيًا؛ إنه جزء من الطبيعة، إنه تجليها الأسمى. المملكة الاجتماعية مملكة طبيعية لا تختلف عن الممالك الأخرى إلا بأنها أكثر تعقيدًا. والحال أنه يستحيل أن تكون الطبيعة، في ما هو الأكثر أساسية فيها، مختلفة جذريًا عن نفسها، في هذه الحالة أو تلك. العلاقات الأساس الموجودة بين الأشياء - تحديدًا تلك التي تعبّر عنها المقولات بموجب وظيفتها - لا يمكن إذًا أن تكون متباينة تباينًا أساسيًا وفق الممالك. وإذا كانت تكفّ عن العمل، لأسباب سوف يكون علينا بحثها

---

(30) هناك تماثل بين هذه الضرورة المنطقية والالتزام الأخلاقي، لكنّه من دون هوية، حاليًا في الأقل. اليوم، يتعامل المجتمع مع المجرمين على نحو مغاير لتعامله مع المختلين عقليًا؛ إنه دليل على أن السلطة المرتبطة بالمعايير المنطقية وتلك الملازمة المعايير الأخلاقية تختلفان في طبيعتيهما على الرغم من تشابهات مهمة. إنهما نمطان مختلفان للنوع عينه. من المهم أن نبحث في منشأ هذا الاختلاف وماهيته الذي يبدو أنه ليس بدائيًا، لأن الوعي العام لم يميز جيدًا ولوقت طويل المختل من المنحرف. نكتفي بالإشارة إلى المسألة. نرى عبر هذا المثل عدد المشكلات التي يثيرها تحليل هذه المفاهيم التي تعد عمومًا أولية وبسيطة وهي في حقيقة الأمر معقدة تعقيدًا بالغًا.

لاحقًا[31]، بطريقة أكثر جلاءً في العالم الاجتماعي، فمن المستحيل ألا نجدها في مكان آخر، ولو كان ذلك بأشكال أكثر تمويهًا. ولئن كان المجتمع يجعل هذه الأشكال أشد وضوحًا، فإنه لا يحتكرها. هكذا، يمكن أن تساعدنا مفاهيم طُورت على مثل الوقائع الاجتماعية في التفكير بوقائع مغايرة في طبيعتها. في الأقل، إذا كانت هذه المفاهيم، حين تكون محوّرة على هذا النحو عن دلالتها الأولى، تؤدّي دور الرموز، فهي رموز ذات أسس راسخة. وإذا داخَلها اصطناع لمجرد كونها مفاهيم مركبة، فهو اصطناع يتبع من قرب الطبيعة ويسعى إلى الاقتراب منها أكثر فأكثر[32]. ينبغي بالتالي ألا نستنتج من كون أفكار الزمان والمكان والنوع والعلة والهوية مبنية من عناصر اجتماعية أنها مجرّدة من أيّ قيمة موضوعية. إنما، لأن أصلها الاجتماعي يدفع بالأحرى إلى الاعتقاد أن لها أساسًا في طبيعة الأشياء[33].

بعد تجديد نظرية المعرفة على هذا النحو، تبدو إذًا، مدعوة لجمع المزايا المتناقضة للنظريتين المتنافستين، من دون أن تحمل عيوبهما. إنها تحتفظ بالمبادئ الأساس كلها في القبْلية؛ لكنها في الوقت عينه تستلهم من روح الوضعية التي سعى التجريبيون إلى إيفائها حقّها. فهي تترك للعقل قدرته النوعية، لكنّها تأخذها في الحسبان، وذلك من دون أن تخرج من عالم الظواهر البارزة للعيان. كما أنها

(31) المسألة معالجة في خاتمة الكتاب.

(32) العقلانية، وهي ملازمة نظرية سوسيولوجية عن المعرفة، هي إذًا وسيطة بين التجريبية والقبلية الكلاسيكية؛ بالنسبة إلى الأولى، المقولات تركيبات مصطنعة محض، وبالنسبة إلى الثانية، هي على عكس ذلك، معطيات طبيعية. بالنسبة إلينا، هي بمعنى ما أعمال فنية، فنّ يقلد الطبيعة بإتقان يمكن أن يتزايد من دون حدود.

(33) على سبيل المثال، أساس مقولة الزمان هو إيقاع الحياة الاجتماعية؛ لكن إن كان ثمة إيقاع للحياة الاجتماعية، فيمكن أن نكون متأكدين من أنه يوجد إيقاع آخر في حياة الفرد، وعلى نحو أكثر عمومية، في حياة الكون. الأول هو أكثر تميزًا وظهورًا من غيره فحسب. كذلك، سنرى أن مفهوم النوع بُني على مفهوم المجموعة البشرية. لكن، إذا كان البشر يشكّلون مجموعات طبيعية، فيمكن افتراض وجود مجموعاتٍ متماثلة ومتباينة في آن بين الأشياء.

هذه المجموعات الطبيعية من الأشياء هي الأجناس والأنواع. ولئن كان يبدو لعدد لا بأس به من الأذهان أننا لا نستطيع أن ننسب أصلًا اجتماعيًا إلى المقولات من دون أن نسحب منها كلّ قيمة تأملية، فلأن المجتمع لا يزال يُنظَر إليه أكثر مما يجب بوصفه شيئًا غير طبيعي؛ ونستخلص من ذلك أن التصورات التي تعبّر عنه لا تعبّر عن شيء في الطبيعة. لكنّ قيمة النتيجة لا تزيد على قيمة المقدمة.

تؤكّد ثنائية حياتنا الفكرية بوصفها واقعية، لكنها تشرحها، وبعلل طبيعية. لا تعود المقولات وقائع أولى غير قابلة للتحليل؛ وعلى الرغم من ذلك، فهي تبقى معقّدة تعقيدًا لا تستطيع أن تنتصر عليه تحليلات تبسيطية شأن تلك التي كانت التجريبية تكتفي بها. فهي لم تبدُ آنذاك مفاهيم بسيطة جدًا، يستطيع أول الآتين استخراجها من ملاحظاته الشخصية التي عقّدتها لسوء الحظ المخيلة الشعبية، إنما بدت، على عكس ذلك، أدوات علمية للفكر، صنعتها الجماعات البشرية بعناية طوال قرون وراكمت فيها خير ما في رأسمالها الفكري[34]. إننا نجد جزءًا كاملًا من تاريخ البشرية كأنه مختصر فيها. وهذا يعني أنه، ومن أجل التوصّل إلى فهمها والحكم عليها، ينبغي اللجوء إلى طرائق أخرى مغايرة لتلك التي استخدمت حتى الآن. ولمعرفة ماهية تلك التصورات التي لم نبتكرها بأنفسنا، لا يمكن أن تكفي مساءلتنا ضمائرَنا؛ بل ينبغي النظر خارجنا، كما ينبغي ملاحظة التاريخ، وينبغي تأسيس علم بأكمله، علم معقد، لا يمكن أن يتقدم إلا ببطء، عبر عمل جماعي، يقدّم إليه هذا الكتاب على سبيل التجربة بعض المساهمات الجزئية. ومن دون أن نجعل من هذه المسائل موضوع دراستنا المباشرة، فإننا سنستفيد من جميع الفرص التي ستسنح لنا لتلقف بعض من تلك المفاهيم في الأقل منذ ولادتها، وهي مفاهيم دينية بأصولها، لكنها بقيت في أساس الفكر البشري.

(34) لهذا، من المشروع أن نقارن المقولات بأدوات؛ فالأداة من جانبها هي رأس مال مادي متراكم. توجد أصلًا قرابة وثيقة بين مفاهيم الأداة والمقولة والمؤسسة.

القسم الأول

مسائل تمهيدية

الفصل الأول

تعريف الظاهرة الدينية والدين[1]

كي يتسنى لنا البحث عن الدين الأكثر بدائية وبساطة، والذي يمكن أن نستدلّ عليه بالملاحظة، علينا قبل كل شيء تعريف ما ينبغي فهمه بكلمة دين؛ ومن دون ذلك، فنحن نعرّض أنفسنا إما إلى خطر أن نطلق كلمة دين على منظومة أفكار وممارسات ليس فيها ما هو ديني، وإما إلى مجانبة الوقائع الدينية من دون أن نتبيّن طبيعتها الحقيقية. وهذا يظهر جليًّا أن الخطر ليس فيه ما هو خيالي، وأن الأمر لا يتعلّق مطلقًا بالتضحية لمصلحة صورية منهجية عبثية، لأن عالمًا هو السير جيمس فريزر[2]، وعلى الرغم من أن علم الأديان المقارن يدين له بكثير من الأمور، لم يدركْ كيف يتعرف إلى الطابع الديني العميق للمعتقدات والشعائر التي سندرسها لاحقًا في هذا الكتاب، والتي نرى فيها، من جانبنا، البذرة الأساس للحياة الدينية الخاصة بالبشرية. هناك إذًا مسألة تمهيدية تنبغي معالجتها قبل أي مسألة أخرى. ولن يساورنا الاعتقاد بقدرتنا، منذ الآن، على إدراك السمات العميقة التي تفسر

---

(1) حاولنا سابقًا تعريف الظاهرة الدينية في عمل نُشر في: *L'Année sociologique*, vol. 3 (1948), pp. 1 ff.
ويختلف التعريف الذي قدمناه إليها آنذاك وفق ما سنرى عن ذلك الذي نقترحه اليوم. وشرحنا، في آخر هذا الفصل (الصفحة 73، الهامش 96)، الأسباب التي دفعتنا إلى إجراء تلك التعديلات التي لا تتضمن من جانب آخر أي تغيير أساس في تصور الوقائع.

(2) السير جيمس جورج فريزر (James George Frazer) (1854-1941)، أنثروبولوجي اسكتلندي أثّر في المراحل الأولى للدراسات الحديثة في الميثولوجيا وعلم الأديان المقارن. يعدّ من الآباء المؤسسين للأنثربولوجيا الحديثة، ومن أهم أعماله كتاب **الغصن الذهبي** (*Golden Bough*)، صدر بالعربية عن الهيئة المصرية العامة للترجمة في عام 1971 وترجمه أحمد أبو زيد. (المترجمة)

الدين حقًا، ذلك أننا لا نستطيع تحديد هذه السمات إلا في نهاية البحث. غير أن من اللازم والممكن الإشارةُ إلى عدد من العلامات الخارجية التي يسهل إدراكها، وتسمح بالتعرف إلى الظواهر الدينية حيث وجدت، وتمنع خلطها بغيرها. هذه هي العملية الأولية التي سنقوم بها.

لكن، كي تعطي هذه العملية النتائج التي يمكن أن نتوقعها منها، ينبغي البدء بتحرير أذهاننا من أي فكرة مسبقة. قبل أن يتمكن علم الأديان من وضع مقارناته المنهجية بوقت طويل، كان البشر مرغمين على أن يضعوا تصورًا لماهية الدين. ترغمنا ضروراتُ الوجود جميعًا، مؤمنين وغير مؤمنين، على أن نتصور بطريقة ما تلك الأمور التي نعيش داخلها، والتي لدينا دائمًا أحكام نطلقها عليها وينبغي أن نأخذها في الحسبان في سلوكنا. لكن، ما دامت تلك المفاهيم الأولية تشكلت من دون أيّ منهج، وفق مصادفات الحياة وملابساتها، فلن تكون لها صدقية، وينبغي أن تزاح بصرامة من التفحص الذي سيلي. ينبغي ألا نتساءل عن عناصر التعريف الضروري لنا في أحكامنا المسبقة وأهوائنا وعاداتنا، بل في الواقع نفسه الذي سنقوم بتعريفه.

لنضع أنفسنا إذًا في مواجهة هذا الواقع. لنترك جانبًا أي تصور عن الدين عمومًا، ولننظر في الأديان ضمن واقعها العياني ونسعى إلى استخلاص ما يمكن أن يكون مشتركًا في ما بينها؛ لأنه لا يمكن تعريف الدين إلا وفق معايير توجد حيث يوجد دين. في هذه المقارنة، سوف نُدخل إذًا كل المنظومات الدينية التي نستطيع أن نعرفها، تلك الخاصة بالحاضر وتلك الخاصة بالماضي، أكثرها بدائية وبساطة وكذلك أحدثها زمنًا وأكثرها صقلًا؛ فليس لدينا أي حق ولا أي وسيلة منطقية لاستبعاد بعضها والاحتفاظ بالأخرى. بالنسبة إلى من لا يرى في الدين إلا تجليًا طبيعيًا للنشاط الإنساني، جميع الأديان تنوّرنا من دون أي استثناء؛ لأنها كلها تعبّر عن الإنسان على طريقتها ويمكن بالتالي أن تساعدنا في أن نفهم على نحو أفضل هذا الجانب في طبيعتنا. ورأينا في أي حال المدى الفاصل بين أفضل طريقة لدراسة الدين، والنظر إليه بتفضيل الأشكال التي يقدّم نفسه فيها عند أكثر الشعوب تحضرًا[3].

---

(3) يُنظر أعلاه ص 19. لن نلحّ أكثر من ذلك على ضرورة هذه التعريفات المسبقة ولا على المنهج الواجب اتباعه للمباشرة بها. سوف نرى عرضًا لها في كتابنا: =

لكن، لمساعدة الذهن في التحرر من هذه التصورات المألوفة التي يمكن أن تمنعه، بفضل المكانة التي تتمتع بها، من أن يرى الأمور كما هي عليه في الواقع، من الملائم قبل التطرق إلى المسألة من وجهة نظرنا الخاصة أن نتفحّص بعضًا من التعريفات الأكثر شيوعًا التي أتت تلك الأحكام المسبقة لتعبّر عن نفسها من خلالها.

I. الدين المعرّف بما فوق الطبيعي والغامض

ثمة مفهوم يُعَد عمومًا مميزًا كلَّ ما هو ديني، هو مفهوم ما فوق الطبيعي. والمقصود من ذلك كل نظام للأشياء يتجاوز مدى إدراكنا؛ فما فوق الطبيعي هو عالم الغموض، عالم ما لا تمكن معرفته، ما لا يمكن فهمه. بذلك يكون الدين نوعًا من التأمل بصدد كل ما يفلت من العلم، وعلى نحو أعمّ، كل ما يفلت من الفكر الجليّ. يقول سبنسر[4]: «تتوافق الأديان، المتعارضة تمامًا بعقائدها، على الاعتراف ضمنيًا بأن العالم، بكلّ ما يحويه وكلّ ما يحيط به، لغز يحتاج إلى تفسير»؛ وهو إذًا يجعلها تتمثّل أساسًا في «الإيمان بالوجود الكليّ لشيء يتجاوز العقل»[5]. كذلك، كان ماكس مولر[6] يرى في كلّ دين «جهدًا لتصور ما لا يمكن تصوره، للتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه، توقًا إلى السرمدي»[7].

= Emile Durkheim, *Règles de la méthode sociologique* (Paris: Alcan, 1895), pp. 43 ff.

وللمقارنة، يُنظر: Emile Durkheim, *Le Suicide* (Paris: P.U.F.; Alcan, 1897), pp. 1 ff.

[صدر هذا الكتاب عن الهيئة العامة السورية للكتاب بعنوان **الانتحار**، ترجمة حسن عودة، دمشق، 2011. (المترجمة)]

(4) هربرت سبنسر (1820-1903)، فيلسوف وعالم اجتماع بريطاني، من أهم شخصيات الحياة الفكرية في العصر الفيكتوري. كان أحد أهم المشاركين في النظرية التطورية في منتصف القرن التاسع عشر ونافس آنذاك بشهرته شهرة تشارلز داروين. اشتهر بداية بتطوير النظرية التطورية وتطبيقها على الفلسفة وعلم النفس ودراسة المجتمع، وأطلق عليها تسمية «الفلسفة الصنعية». (المترجمة)

(5) يُنظر: Herbert Spencer, *Premiers principes* (Paris: F. Alcan, 1935), pp. 38-39.

(6) ماكس مولر (Max Müller) (1823-1900)، مستشرق وعالم لغوي ألماني، مؤسس علم الأديان المقارن في جامعة أكسفورد، أشهر مؤلفاته: **كتب الشرق المقدسة**. (المترجمة)

(7) يُنظر: Max Müller: *Introduction à la science des religions* (London: Longmans Green and Co, 1882), p. 17, Cf. *Origine et dévelopement de la religion* (C. Reinwald, 1879), p. 21.

بالتأكيد كان لشعور اللغز شأن مهمّ في بعض الأديان، ولا سيما في الدين المسيحي. لكن، ينبغي أن نضيف أن أهمية هذا الدور تبدّلت تبدلًا فريدًا في لحظات التاريخ المسيحي المختلفة. هناك فترات انتقل فيها هذا المفهوم إلى موضع أدنى وامّحى. بالنسبة إلى مسيحيي القرن السابع عشر على سبيل المثال، لم يكن في العقيدة ما يقلق العقل؛ كان الإيمان يتصالح بيسر مع العلم والفلسفة، وكان المفكرون، على غرار باسكال، يشعرون بشدّة بوجود ما هو غامض جدًا في الوقائع، وبلغ من قلّة انسجامهم مع عصرهم أن معاصريهم لم يفهموهم(8). يمكن إذًا أن يكون هناك بعض التسرّع في جعل فكرة خاضعة لمثل تلك التقهقرات العنصر الأساس بامتياز في الدين المسيحي وحده.

المؤكد، في أي حال، هو أن هذه الفكرة لم تظهر إلا في مرحلة متأخرة جدًا في تاريخ الأديان؛ إنها غريبة تمامًا ليس على الشعوب التي نسمّيها بدائية فحسب، بل على تلك الشعوب التي لم تبلغ درجة معينة من الثقافة الفكرية أيضًا. لا شكّ في أننا حين نراها تَنسب إلى وقائع مجرّدة من الدلالة فضائلَ خارقة، وتملأ الكون بمبادئ فريدة مصنوعة من أكثر العناصر تنافرًا، ومزوّدة بنوع من الحضور الكلّي الذي يصعب تصوره، وإنه لمن اليسر أن نجد طابعًا غامضًا في تلك التصورات. ويبدو لنا أن هؤلاء البشر لم يتمكنوا من الاستسلام لأفكار تقلق عقولنا الحديثة إلى هذا الحدّ إلا لعجزهم عن العثور على أفكار أكثر عقلانية. لكن في واقع الأمر، تبدو هذه التفسيرات التي تفاجئنا هي الأكثر بساطة بالنسبة إلى البدائي. فهو لا يرى فيها نوعًا من الملاذ الأخير الذي لا يستسلم له العقل إلا حين يُسقط في يده، بل إنها أكثر الأساليب مباشرة في تصور الذات وفهم ما يلاحظه حوله. بالنسبة إليه، لا غرابة في أن نكون أقدر، عبر الصوت أو الحركة، على التحكّم بالعناصر، وعلى أن نوقف مسار الكواكب أو نُسرّعه، أو أن نستهطل المطر أو نوقفه، وما إلى ذلك. أما الشعائر التي يستخدمها لضمان خصوبة التربة أو الأنواع الحيوانية التي يتغذّى بها، فليست في نظره أكثر لاعقلانية مما هي في نظرنا الإجراءات التقنية التي يستخدمها مهندسونا الزراعيون للغاية ذاتها. كما أن القوى التي يستخدمها عبر هذه

(8) نجد الروح عينها أيضًا في الحقبة السكولائية، مثلما تشهد على ذلك الصيغة التي تُعرَّف بها فلسفة تلك الحقبة: Fides quaerens intellectum (الإيمان يسعى إلى الفهم).

الوسائل المختلفة لا تبدو له غامضة غموضًا خاصًّا. فهي قوى تختلف من دون شكّ عن القوى التي يفكر فيها العالِم الحديث ويعلّمنا استخدامها؛ إذ لديها طريقة أخرى في التأثير ولا يسعنا ترويضها بالوسائل عينها؛ لكنها بالنسبة إلى من يؤمن بها ليست أشدّ غموضًا ممّا هي عليه الجاذبية الأرضية أو الكهرباء بالنسبة إلى فيزيائي اليوم. كما أننا سنرى في طيّات هذا الكتاب كيف أن تصوّر القوى الطبيعية مشتقّ في أغلب الظن من تصور القوى الدينية؛ لا يمكن إذًا أن تكون هناك بين هذه القوى وتلك هوّة تفصل بين العقلاني واللاعقلاني. وحتى واقع أن القوى الدينية التي كثيرًا ما تبدو لنا شكلًا من أشكال الكيانات الروحية أو الإرادات الواعية، لا يقوم دليلًا البتّة على لاعقلانيتها. لا يرفض العقل مسبقًا الإقرار بأن الأجسام التي توصف بالجامدة تتحرّك عبر عقول، مثلها في ذلك مثل الأجسام البشرية، على الرغم من أنه يصعب على العلم المعاصر الموافقة على هذه الفرضية. حين اقترح لايبنتز[9] (Leibniz) تصوّر العالم الخارجي في شكل مجتمع ضخم من الأرواح التي لا يقوم بينها، ولم يكن ممكنًا أن يقوم بينها، سوى علاقات روحية، حيث كان ينوي البرهنة على العقلانية، ولم يكن يرى في هذه الأرواح الكونية شيئًا يمكن أن يسيء إلى الإدراك.

كما أن فكرة الخارق، مثلما نفهمها، تعود إلى عصر قريب جدًا؛ فهي تفترض الفكرة النقيضة التي تنفيها، والتي ليس فيها ما هو بدائي. وكي يصحّ القول عن بعض الوقائع إنها خارقة، فذلك يفترض أصلًا وجود نظام طبيعي للأشياء، أي أن تكون ظواهر الكوْن مرتبطة في ما بينها بعلاقات ضرورية تدعى القوانين. وحالما أُقرّ هذا المبدأ، بات كلّ ما يخرق هذه القوانين منذورًا بالضرورة لأن يبدو كأنه خارج الطبيعة، وبالتالي، خارج العقل؛ فكلّ ما هو طبيعي هو بهذا المعنى عقلاني أيضًا، حيث تعبّر هذه العلاقات الضرورية عن طريقة تسلسل الأمور منطقيًا. غير أن لتصوّر الحتمية الشاملة هذا أصلًا حديثًا؛ إذ لم ينجح مفكّرو العهود الكلاسيكية القديمة العظماء في أن يدركوه تمامًا، لأنه أحد فتوحات العلوم الوضعية، والمسلّمة التي تستند إليها تلك العلوم وبرهنتها بالتقدّم الذي أحرزته. والحال أن ما دام هذا التصوّر غائبًا أو لم يكن قد حاز بعد رسوخًا كافيًا، فلن يكون في أكثر

(9) غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646-1716)، فيلسوف ورياضي وفيزيائي ألماني، من أبرز مؤلفاته: **المونادولوجيا: المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**. (المترجمة)

الحوادث إثارة للعجب ما لا يبدو قابلًا للتصوّر تمامًا. وبما أننا لم نكن نعلم بثبات نظام الأشياء وصلابته، وبما أننا نرى فيها عمل إرادات عرضية، وجدنا بالضرورة أن من البدهي أن تتمكّن تلك الإرادات أو غيرها من تعديله تعديلًا تعسفيًا. ذلك هو السبب في أن التدخلات الإعجازية التي كان القدماء ينسبونها إلى آلهتهم لم تكن في نظرهم معجزات، وفق الفهم الحديث للكلمة. إنما كانت بالنسبة إليهم مشاهد جميلة أو نادرة أو رهيبة، مواضيع للدهشة والتعجّب (mirabilia, miracula)؛ لكنّهم لم يكونوا يرون فيها مطلقًا إطلالات على عالم غامض لا يستطيع العقل ولوجه.

إن عدم اختفاء هذه العقلية تمامًا من بيننا يسهّل علينا فهمها. ولئن كان مبدأ الحتمية راسخًا اليوم بقوّة في العلوم الفيزيائية والطبيعية، فهو لم يبدأ يتغلغل في العلوم الاجتماعية إلا منذ قرن فحسب، ولا تزال سلطته فيها مثار جدال. ولم يكن ثمة إلا عدد قليل من الأشخاص الذين تغلغلت فيهم بقوة فكرة أن المجتمعات تخضع لقوانين ضرورية وتشكّل مملكة طبيعية. وينجم عن ذلك اعتقادنا أن حدوث معجزات حقيقية فيها ممكن. إننا نقرّ، على سبيل المثال، أن يستطيع المشرّع خلق مؤسسة من العدم بمجرد أمر يصدره بإرادته، وأن يحوّل منظومة اجتماعية إلى أخرى، تمامًا مثلما يقرّ المؤمنون في أديان كثيرة أن المشيئة الإلهية خلقت العالم من العدم أو تستطيع اعتباطًا تحويل كائن إلى آخر. أما في ما خصّ الوقائع الاجتماعية، فلا تزال لدينا عقلية البدائيين. وعلى الرغم من ذلك، إذا كان معاصرون كثيرون لا يزالون يتوقّفون في مجال علم الاجتماع عند هذا التصوّر الباطل، فليس لأن حياة المجتمعات تبدو لهم غامضة وملغزة؛ بل على العكس من ذلك، إن كانوا يكتفون بتلك التفسيرات بهذه السهولة، وإن كانوا يصرّون على هذه الأوهام التي تكذّبها التجربة باستمرار، فلأن الوقائع الاجتماعية تبدو لهم واضحة وضوح الشمس؛ لأنهم لا يلمسون غموضها الحقيقي؛ ذلك أنهم لم يعترفوا بضرورة اللجوء إلى الوسائل الشاقّة التي تلجأ إليها العلوم الطبيعية لتبديد هذه الظلمات بالتدرّج. ونجد الحالة الذهنية عينها في جذر كثير من المعتقدات الدينية التي تفاجئنا ببساطتها. فالعلم هو الذي علّم البشر أن فهم الأشياء معقّد وصعب، لا الدين.

لكنّ الذهن البشري، يجيب جيفونز[10] (F. B. Jevons)، ليس في حاجة إلى ثقافة علمية محض ليلاحظ وجود متعاقبات حتمية في الوقائع ونظام ثابت للتعاقب، وليلاحظ من جهة أخرى أن هذا النظام كثيرًا ما يختل. يحدث أن تصاب الشمس بالكسوف فجأة، وألا ينزل المطر في حينه، وأن يتأخر القمر عن الظهور بعد اختفائه الدوري، وما إلى ذلك. ولأن هذه الحوادث هي خارج مسار الأشياء الطبيعي، ننسبها إلى أسباب غير مألوفة، بل استثنائية، أي إنها في نهاية المطاف أسباب خارقة. في هذا الشكل، ولدت فكرة مافوق الطبيعي منذ بداية التاريخ، وهكذا وجد الفكر الديني نفسه منذ تلك اللحظة مزوّدًا بمادته الخاصة.

لكن بداية، لا يصحّ أن يُختزل مافوق الطبيعي مطلقًا بما هو غير متوقع. فالجديد جزء من الطبيعة على غرار نقيضه. وإذا كنا ندرك أن الظواهر تتعاقب عمومًا بترتيب محدد، فإننا نلاحظ أيضًا أن هذا الترتيب تقريبيّ فحسب، ولا يطابق نفسه بين حين وآخر، ويتضمّن جميع أنواع الاستثناءات. وحتى لو كانت لدينا خبرة محدودة في هذا الشأن، فنحن معتادون أن تخيب توقعاتنا في كثير من الأحيان، وهذه الخيبات تتكرر إلى حدّ أنها تبدو لنا مألوفة. تمنحنا التجربة احتمالًا معيّنًا مثلما تمنحنا اتساقًا معينًا؛ ليس لدينا إذًا أي سبب لإرجاع أي منهما إلى أسباب وقوى مغايرة تمامًا لتلك التي يتعلّق بها الآخر. وعلى هذا النحو، وكي نتوصل إلى فكرة مافوق الطبيعي، لا يكفي أن نكون شهودًا على حوادث غير متوقعة؛ بل يجب أن تكون تلك الحوادث متصوّرة بوصفها مستحيلة أيضًا، أي بوصفها عصيّة على التوافق مع نظام يبدو لنا، صوابًا أو خطأً، مُتضمنًا بالضرورة في طبيعة الأشياء. والحال أن العلوم الوضعية هي التي بنت شيئًا فشيئًا هذا التصوّر عن نظام ضروري. بالتالي، لا يمكن أن يكون التصور المعاكس سابقًا عليه.

علاوة على ذلك، وكيفما تصوّر البشر المستجدات والاحتمالات التي تكشفها التجربة، ليس في هذه التصوّرات ما يمكن أن يفيد في توصيف الدين. لأن التصورات الدينية تهدف قبل كل شيء إلى التعبير عمّا فيها من دائم ومنتظم وتفسيره، وليس عن الاستثنائي والمخالف المألوفَ في الأشياء. وبصورة شديدة

(10) يُنظر: F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion* (London: Methuen; New York: Macmillan, 1896), pp. 15 ff.

العمومية، تفيد الآلهة بإظهار مسار الكون المعتاد وحركة الكواكب وإيقاع الفصول ونمو النباتات السنوي وديمومة الأنواع وما إلى ذلك، أكثر بكثير مما تفيد بإظهار الأهوال والغرابات وما يخالف المألوف. فمن غير الصائب إذًا أن يتزامن تصوّر الديني مع تصوّر الخارق وغير المتوقع. يردّ جيفونز أن هذا التصوّر للقوى الدينية ليس بدائيًا، بل تخيّلها البشر لإظهار الاضطرابات والحوادث، ولاحقًا فحسب استخدموها لتفسير اتساقات الطبيعة[11]. ولا يسعنا أن نخمّن ما يمكن أن يكون قد دفع بالبشر إلى أن ينسبوا إليها مثل هذه الوظائف الجليّة التناقض. فضلًا عن ذلك، الفرضية التي تنصّ على أن الكائنات المقدسة احتُجزت بداية في دور سلبي، هو دور تعكير النظام، فرضية تعسفية بالكامل. وبالفعل، سوف نرى أن المهمّة الأساس لتلك الكائنات، بدءًا من أبسط الأديان التي نعرفها، تتمثل في الإبقاء على مجرى الحياة الطبيعي إبقاءً إيجابيًا[12].

هكذا، نرى كيف أن فكرة اللغز ليست ذات أصل بدائي. وهي ليست هبة أُعطيت للإنسان؛ إنما الإنسان هو من صنعها بيديه، في الوقت عينه الذي صنع نقيضها. وتلك هي العلّة في أنها لا تحتلّ مكانًا معيّنًا إلا في عدد محدود من الأديان المتطورة. بالتالي، لا نستطيع أن نجعل من هذه الفكرة علامة مميزة في الظواهر الدينية من دون أن نستبعد من التعريف غالبية الوقائع الواجب تعريفها.

II. الدين معرّفًا بموجب فكرة الله أو الكائن الروحي

هناك فكرة أخرى، كثيرًا ما حاول الناس عبرها تعريف الدين، هي فكرة الألوهية. يقول ألبير ريفيل[13]: «الدين هو تعيين الحياة البشرية عبر الشعور بصلة تجمع العقل البشري بالعقل الغامض الذي يعترف بسيطرته على العالم وعلى العقل البشري، ويحبّ أن يشعر بالاتحاد به»[14]. صحيح أننا إذا أدركنا كلمة ألوهية بمعناها الدقيق والضيّق، فإن التعريف يُسقط عددًا كبيرًا من الوقائع الدينية

(11) يُنظر: Ibid., p. 23.

(12) يُنظر، القسم الثالث، الفصل الثاني.

(13) ألبير ريفيل (1826-1906)، عالم لاهوت فرنسي شارك في حراك البروتستانتية الليبرالية. من كتبه *Essais de critique religieuse* (**دراسات في النقد الديني**). (المترجمة)

(14) يُنظر: A. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions* (Paris: Fischbacher, 1881), p. 34.

الجليّة. إن نفوس الأموات، وأنواع ومراتب الأرواح المختلفة التي ملأت بها الطبيعةَ المخيلةُ الدينية لشعوب كثيرة، هي دائمًا موضوع شعائر، بل إنها أحيانًا موضوع عبادة منتظمة؛ وعلى الرغم من ذلك، هي ليست آلهة بالمعنى الحرفي للكلمة. لكن، من أجل أن يتضمّنها التعريف، يكفي أن نستبدل كلمة الإله بكلمة أكثر شمولًا، وهي كلمة الكائن الروحي. وهذا ما فعله تايلور[15] حين قال: «إن النقطة الأساس الأولى في ما خصّ دراسة أديان الأعراق الأدنى دراسة منهجية هي تعريف وتحديد ما نعنيه بكلمة دين. فإذا كنا نبتغي أن نعرّف بهذه الكلمة الإيمان بألوهية أسمى [...] سيصبح عدد من القبائل مستبعدًا من العالم الديني. لكن هناك عيبًا في هذا التعريف الضيّق، يتمثّل في تعريف الدين ببعض تطوراته الخاصة [...] ويبدو من الأفضل أن نطرح ببساطة تعريفًا بالدين في حدّه الأدنى، وهو الإيمان بكائنات روحية»[16]. ينبغي لنا أن نفهم من تعبير كائنات روحية ذواتًا واعية، تتمتع بقدرات أعلى من تلك التي يمتلكها عموم البشر؛ إذًا ينطبق هذا التوصيف على نفوس الموتى والجن والعفاريت، بقدر ما ينطبق على الأرباب بالمعنى الضيق للكلمة. من المهم أن نشير فورًا إلى تصوّر الدين الخاص المتضمّن في هذا التعريف. والحال أن العلاقة الوحيدة التي نستطيع إقامتها مع كائنات من هذا النوع تحدّدها طبيعتها المنسوبة إليها. إنها كائنات واعية؛ بالتالي، نحن لا نستطيع أن نؤثّر فيها إلا كما نؤثّر في السرائر عمومًا، أي بإجراءات نفسية، بالسعي إلى إقناعها أو إلى التأثير فيها إما عبرَ كلمات (ابتهالات، صلوات) وإما بالنذور والقرابين. وما دام الدين يهدف إلى تنظيم علاقاتنا بهذه الكائنات الخاصة، فلا يمكن أن يكون هناك دين إلا حيث توجد صلوات وقرابين وشعائر استرضائية، وما إلى ذلك. فيكون لدينا على هذا النحو معيار بسيط جدًا يسمح بتمييز ما هو

(15) إدوارد برنيت تايلور (1832–1917)، أنثروبولوجي إنكليزي، يعدّه الكثير شخصية تأسيسية في علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وساعدت أعماله في بناء منهج الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر. أعاد تقديم مصطلح «أرواحية» للاستخدام العام، وعدّ الأرواحية الطور الأول في تطور الأديان. نشر عددًا من الكتب منها *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (**الثقافة البدائية: أبحاث في تطور الميثولوجيا والفلسفة والدين والفن والعادات**) وتُرجم إلى الفرنسية بعنوان *La Civilisation primitive* (**الحضارة البدائية**). (المترجمة)

(16) يُنظر: Edward Tylor, *La Civilisation primitive*, 2 vols. (Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873; [1920]), vol. 1, p. 491.

ديني ممّا ليس دينيًا. وهذا هو المعيار الذي يرجع إليه منهجيًا فريزر[17]، ومعه عدد من الإثنوغرافيين[18].

لكن، مهما بدا هذا التعريف بدهيًا بسبب العادات الذهنية التي ندين بها لتربيتنا الدينية، هناك عدد من الوقائع التي لا ينطبق عليها، على الرغم من أنها تنتمي إلى حقل الدين عينه.

في المقام الأول، ثمة أديان عظيمة تغيب عنها فكرة الآلهة والأرواح، أو أنها في الأقل لا تؤدّي فيها إلا دورًا ثانويًا ومحدودًا. تلك هي حال البوذية. يقول بورنوف[19] إن البوذية «تطرح نفسها، في مواجهة البراهمانية[20] (Brahmanisme)، بوصفها منظومة أخلاقية لا إله فيها، وإلحادًا لا طبيعة فيه»[21]. ويقول أ. بارت[22]: «إنها لا تعترف مطلقًا بإله يعتمد الإنسان عليه؛ عقيدتها إلحادية بالمطلق»[23]، من جهة، يطلق عليها هـ. أولدنبرغ[24] تسمية «دين من دون إله»[25]. وبالفعل،

---

(17) منذ الطبعة الأولى لكتاب: J. Frazer, *The Golden Bough* (New York; London, Macmillan and co., 1894), vol. 1, pp. 30-32.

(18) ولا سيما سبنسر وغيلين (Gillen) وحتى برويس [كونراد ثيودور برويس (Konrad Theodor Preuss) (1869-1938)، عالم أجناس ألماني. (المترجمة)] الذي يطلق صفة سحرية على القوى الدينية اللاشخصية جميعها.

(19) أوجين بورنوف (E. Burnouf) (1801-1852)، مستشرق وباحث فرنسي بارز، اختصاصي بالديانات الشرقية، ومن أشهر كتبه *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (**مقدمة إلى تاريخ البوذية الهندية**). (المترجمة)

(20) البراهمانية جملة من المعتقدات والممارسات الدينية كما تعكسها نصوص الفيدا وتستند إلى الأضاحي التي تقدمها طائفة البراهمة الدينية في الهند القديمة. وهي تمثل الطور المبكر من الديانة الهندوسية. (المترجمة)

(21) يُنظر: E. Burnouf, *Introduction à L'histoire du Bouddhisme Indien*, 2nd ed. (Paris, 1876), p. 464. الكلمة الأخيرة في النص تعني أن البوذية لا تقرّ حتى بوجود طبيعة أزلية.

(22) أوغست بارت (A. Barth) (1834-1916)، مستشرق فرنسي، اختصاصي بديانات الهند. من أشهر مؤلفاته *The Religions of India* (**ديانات الهند**). (المترجمة)

(23) يُنظر: A. Barth, *The Religions of India* (London: Trübner and Co., 1882), p. 110.

(24) هيرمان أولدنبرغ (H. Oldenberg) (1854-1920)، باحث ألماني اختصاصي بالهنديات، أشهر دراساته عن البوذية بعنوان «بوذا: حياته، تعاليمه ومجتمعه». (المترجمة)

(25) يُنظر: H. Oldenberg, *Le Bouddha*, Trad. par A. Foucher (Paris: F. Alcan; P.U.F., 1934), p. 51.

يتكوّن جوهر البوذية كله من أربعة افتراضات يدعوها المؤمنون الحقائق النبيلة الأربع[26]. ينص الافتراض الأول على وجود الألم بوصفه ملازمًا لتغيّر الأشياء الدائم؛ ويُظهر الثاني أن الرغبة هي مسبب الألم؛ ويجعل الثالث القضاء على الرغبة الوسيلة الوحيدة للقضاء على الألم؛ ويعدّد الرابع المراحل الثلاث التي ينبغي المرور بها للتوصل إلى ذلك: إنها الاستقامة ثم التأمل، وأخيرًا الحكمة، أي الامتلاك الكامل للعقيدة. وبعد عبور هذه المراحل الثلاث، نبلغ نهاية الطريق المفضية إلى الخلاص، إلى النجاة عبر الفناء المطلق (Nirvâna).

الحال أن لا وجود لفكرة الألوهية في أي من هذه المبادئ. فالبوذي لا ينشغل بمعرفة من أين يأتي عالم الكينونة هذا حيث يعيش ويتألم، بل يتلقاه بوصفه واقعًا[27]. ويتمثّل جهده كلّه في الهرب منه. من جهة أخرى، ولإتمام عملية الخلاص هذه، لا يسعه الاعتماد إلا على نفسه؛ «ليس هناك إله ليشكره، مثلما لا يناشد إلهًا في كفاحه ليساعده»[28]. وبدلًا من الصلاة، بالمعنى المعتاد للكلمة أي أن يلتفت إلى كائن علوي ويتوسّل مؤازرته، ينطوي على نفسه ويتأمّل. هذا لا يعني «أنه ينكر مجابهة وجود كائنات تدعى إندرا (Indra) وأغني (Agni) وفارونا[29] (Varuna)؛ لكنّه يرى أنه لا يدين لها بشيء وليست له علاقة بها»، لأن قدرتها لا يمكن أن تطاول إلا خيرات هذا العالم التي ليست ذات قيمة بالنسبة إليه. هو إذًا ملحد بمعنى أنه عديم الاهتمام بمعرفة إن كان للآلهة وجود أم لا. كذلك، وحتى إن كانت هناك آلهة وأيًا تكن القوة التي تتسلّح بها، يرى القدّيس، المخلَّص، نفسه متفوّقًا عليها؛ فما تُجبل منه كرامة الكائنات ليس مدى التأثير الذي تمارسه على الأشياء، إنما درجة تقدّمها على درب الخلاص حصرًا[30].

---

(26) Ibid., pp. 214, 318.

للمقارنة، يُنظر: H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, 2 vols. (Paris: Ernest Leroux, 1901), vol. 1, pp. 389 ff.

(27) Oldenberg, p. 258, and Barth, p. 110.

(28) Oldenberg, p, 314.

(29) Barth, p. 109.

يقول بورنوف أيضًا: «لديّ قناعة عميقة أنه لو صادف شاكايا (çâkya) قربه معبدًا ممتلئًا بالآلهة التي قمتُ بتقديم أسمائها، لما كانت هناك حاجة إلى اختراعها»، يُنظر: Burnouf, p. 119.

(30) Ibid., p. 117.

صحيح أن الأمر انتهى بالنظر إلى بوذا[31]، في الأقل لدى بعض الطوائف البوذية، بوصفه شكلًا من أشكال الإله. فثمة معابد باسمه؛ وأصبح موضوع عبادة هي في أي حال شديدة البساطة، لأنها تقتصر على تقديم عطايا من الأزهار وعبادة ذخائر أو صور مكرّسة. هي لا تعدو كونها عبادة ذكرى. ولئن صحّت تسمية ألوهية بوذا على هذا النحو، فإنها تسمية أطلقتها عليه البوذية الشمالية حصرًا. يقول كيرن[32]: «نستطيع أن نؤكّد بموجب المعطيات المعروفة اليوم أن بوذيي الجنوب، ومن هم الأقل تقدّمًا من بين بوذيي الشمال، يتحدّثون عن مؤسّس عقيدتهم كما لو أنه بشريّ»[33]. صحيح أنهم ينسبون إلى بوذا قدرات استثنائية تفوق ما يمتلكه العاديون من الفانين؛ إلا أن هناك إيمانًا قديمًا جدًا في الهند، إضافة إلى كونه شديد العمومية في جمهرة من الأديان المختلفة، مفاده أن القدّيس العظيم يكون مزوّدًا بفضائل استثنائية[34]؛ لكنّ القدّيس أو الكاهن أو الساحر ليسوا آلهة، على الرغم من القدرات فوق البشرية التي كثيرًا ما تنسب إليهم. من جهة أخرى، ووفق العلماء الأكثر إلمامًا بالموضوع، فإن هذا النوع من التأليه والميثولوجيا المعقدة المرافقة له عادة ليسا سوى شكل منحرف ومشتقّ من البوذية. ويقولون إن بوذا لم يعدّ في البداية إلا «أكثر الرجال حكمة»[35]، يقول بورنوف: «إن تصوّر بوذا على نحو مغاير لكونه إنسانًا توصّل إلى أعلى درجات القداسة لهو خارج دائرة الأفكار التي تشكّل أساس السوترات[36] البسيطة»[37]؛ وفي مكان آخر، يضيف: «بقيت بشريته واقعًا معترفًا به من الجميع ومن دون أي ريب، إلى حد أن كتّاب أخبار القدّيسين

---

(31) غوتاما بوذا (Buddha) (563؟-483 ق.م)، مبشر هندي ومؤسس الديانة البوذية. (المترجمة)

(32) يوهان هندريك كاسبار كيرن (H. J. Kern) (1833-1917)، عالم لسانيات ومستشرق هولندي، يعدّ واحدًا من مؤسسي الدراسات الشرقية في هولندا، من أبرز مؤلفاته: **تاريخ البوذية في الهند**. (المترجمة)

(33) Kern, vol. 1, p. 289.

(34) «الإيمان المقبول قبولًا شاملًا في الهند بأن القداسة العظيمة تترافق بالضرورة بقدرات فوق طبيعية، هذا هو الدعم الوحيد الذي كان له (أي لشاكايا) أن يجده في الأرواح»، يُنظر: Burnouf, p. 119.

(35) Ibid., p. 120.

(36) السوترا (Sûtra) كلمة ذات أصل سنسكريتي، تعني حرفيًا الخيط أو القاعدة، وهي نصوص أو مجموعات من نصوص الحكمة والتعاليم. (المترجمة)

(37) يُنظر: Ibid., p. 107.

الذين لم يولوا أهمّية تُذكر للمعجزات، لم يفكّروا حتى في أن يجعلوا منه إلهًا بعد موته»[38]. لذلك، من المسموح أن نتساءل ما إذا كان قد توصّل يومًا إلى التجرّد تمامًا من هذا الطابع البشري وإن كان من حقّنا مماثلته الكاملة بإله[39]؛ إنه في أي حال إله يتمتّع بطبيعة شديدة الخصوصية ولا يشابه دوره مطلقًا دور الشخصيات الإلهية الأخرى. لأن الإله هو قبل كلّ شيء كائن حيّ ينبغي أن يعلّق الإنسان أهمّية عليه ويستطيع الاعتماد عليه؛ والحال أن بوذا مات، دخل في النيرفانا، وما عاد يستطيع التأثير في مسار الحوادث البشرية[40].

أخيرًا، وأيًا يكن رأينا بألوهية بوذا، يبقى تصوّرًا بعيدًا تمامًا من الجانب الجوهري حقًا في البوذية. فالبوذية تتمثّل قبل كلّ شيء في مفهوم الخلاص، والخلاص يفترض فحسب أن نعرف العقيدة الصحيحة ونمارسها. صحيح أنها لم تكن لتُعرف لو لم يأتِ بوذا ليكشفها؛ لكن ما إن حدث هذا الكشف، حتى أصبح عمل بوذا ناجزًا. بدءًا من هذه اللحظة، كفّ عن أن يكون عاملًا ضروريًا للحياة الدينية. ذلك أن ممارسة الحقائق المقدّسة الأربع تظلّ ممكنة، حتى لو امّحت من الذاكرة ذكرى من كشفها لنا[41]. بيدَ أن الأمر مغاير تمامًا في المسيحية التي لا يمكن تصوّرها من دون فكرة المسيح التي لا تزال موجودة وعبادته التي لا تزال تمارس؛ لأن جماعة المؤمنين تتابع التواصل مع المصدر الأعلى للحياة الروحية عبر المسيح الذي لا يزال حيًا وهو على صورة المضحّى به كلّ يوم[42].

---

(38) Ibid., p. 302.

(39) هذا ما يشرحه كيرن بالعبارات الآتية: «في بعض الجوانب، هو إنسان؛ وفي بعض الجوانب، هو ليس إنسانًا؛ وفي بعض الجوانب، هو لا هذا ولا ذاك»، يُنظر: Kern, vol. 1, p. 290.

(40) «فكرة زعيم الجماعة الإلهي غير غائبة عن وسط الأقارب، لكنّه يقطن بينهم واقعيًا بوصفه سيدهم وملكهم، حيث لا تعود العبادة إلا تعبيرًا عن رفقة العيش الدائمة، وهذه الفكرة غريبة تمامًا على البوذيين. فسيّدهم دخل النيرفانا؛ وهو لن يتمكّن من سماع أتباعه حتى لو صرخوا»، يُنظر: Oldenberg, p. 368.

(41) «العقيدة البوذية، في سماتها الأساس كلّها، يمكن أن توجد، مثلما وجدت في الواقع، مع بقاء فكرة بوذا غريبة عليها تمامًا» (Ibid., p. 322). وما يقال عن بوذا التاريخي ينطبق أيضًا على صنوف بوذا الميثولوجي كلها.

(42) يُنظر في الاتجاه عينه: Max Müller, *Natural Religion* (London; New York, 1888), pp. 103 ff., 190.

ينطبق كلّ ما سبق على دين كبير في الهند، هو الجاينية[43] (Jaïnisme). مما يجدر ذكره أن للعقيدتين التصور عينه للعالم والحياة. يقول بارت: «الجاينيون ملحدون، مثلهم في ذلك مثل البوذيين. إنهم لا يقرّون بوجود خالق؛ فالعالم بالنسبة إليهم أزلي، وهم ينكرون صراحة إمكان أن يوجد كائن كامل منذ الأزل. بلغ الجينا[44] الكمال، لكنّه لم يكن كذلك في الأزمنة كلّها». لكن مثل البوذيين في الشمال، عاد الجاينيون، أو قسم منهم في الأقل، إلى نوع من الربوبية؛ في نقوش ديكهان[45] (Dekhan)، ذُكر شخص اسمه جيناباتي (Jinapati)، وهو نوع من الجينا الأسمى، وتُطلق عليه تسمية الخالق الأوّل؛ لكن مثل هذا الكلام، يقول المؤلّف عينه، «يتناقض مع التصريحات الجلية التي أدلى بها أكثر كتّابهم اعتمادًا»[46].

من جهة أخرى، إذا كانت هذه اللامبالاة بالرباني متطوّرة إلى هذا الحد في البوذية والجاينية، فلأنها كانت أصلًا جنينية في البراهمانية التي أتى منها هذا الدين وذاك؛ إذ أدّى التأمّل النظري في البراهمانية، في الأقل في بعض أشكالها، إلى «تفسير مادي صريح وملحد للكون»[47]. مع الزمن، انصهرت الأرباب المتعددة التي تعلّمت شعوب الهند عبادتها بداية في شكل من المبدأ الأول، اللاشخصي والمجرّد، وهو جوهر كل ما هو موجود. يحتجز الإنسان داخله هذه الحقيقة العليا التي ما عاد فيها شيء من شخصية إلهية، أو بالأحرى يصبح معها واحدًا بما أنه لا يوجد شيء خارجها. ومن أجل العثور عليها والاتحاد بها، ليس عليه إذًا أن يبحث خارجه عن دعم خارجي ما؛ يكفي أن يركّز على ذاته ويتأمّل. يقول أولدنبرغ: «حين تنخرط البوذية في هذا المشروع الكبير بتخيل عالم خلاص ينقذ الإنسان نفسه بنفسه فيه، وبخلق دين لا إله فيه، تكون البراهمانية قد حضّرت مسبقًا الأرضية لهذه المحاولة. تراجعت فكرة الربوبية خطوة خطوة؛ واعتلّت أشكال الآلهة

---

(43) الجاينية مذهب هندي تزامن ظهوره مع البوذية في القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد، يشتق اسمه من كلمة جينا (Jina) السنسكريتية التي تعني «المنتصر»، وساهم في تأسيسه عدد كبير من الحكماء آخرهم الحكيم مهافيرا. (المترجمة)

(44) يُنظر الهامش السابق عن الجاينية. (المترجمة)

(45) هضبة شاسعة تغطي معظم وسط الهند وجنوبها. (المترجمة)

(46) يُنظر: Müller, *Natural Religion*, p. 146.

(47) يُنظر بارت في: A. Barth, «Les Religions de l'Inde,» dans: *Encyclopédie des sciences religieuses* (Paris, 1879), vol. 6, p. 548.

القديمة؛ وإلى جانب براهما[48] (Brahma) الذي يعتلي عرشه في سكينته الأزلية، عاليًا جدًا فوق العالم الأرضي، لم يبق إلا شخص واحد يشارك مشاركة فاعلة في عمل الخلاص: إنه الإنسان»[49]. نحن هنا إذًا أمام جزء معتبر من التطوّر الديني، تمثّل بالإجمال في تراجع تدرّجي لفكرة الكائن الروحي والألوهية. ها نحن أمام أديان كبيرة تكون فيها الابتهالات والاستغفارات والأضاحي والصلوات المحض بعيدة جدًا من أن تحتلّ مكانة مهيمنة. بالتالي، فهي لا تمثّل العلامة المميزة التي يزعم بعضهم التعرّف من خلالها إلى التجلّيات الدينية المحض.

لكن، حتى داخل الأديان الربوبية، نجد عددًا كبيرًا من الشعائر المستقلة تمامًا عن مجمل فكرة الآلهة أو الكائنات الروحية. بداية، هناك عدد كبير من المحظورات. فعلى سبيل المثال، تأمر التوراة المرأة بأن تعيش معزولة كلّ شهر في أثناء مدّة محددة[50]؛ وترغمها على انعزال مماثل بعد الوضع[51]؛ وتحظر أن يربط الحمار والحصان [والثور] معًا، وارتداء لباس يختلط فيه الصوف بالكتّان[52]، من دون إمكان أن نرى الدور الذي يمكن أن يكون قد أدّاه الإيمان بيهوه[53] في هذه المحظورات؛ فهو غائب عن جميع العلاقات التي حُظرت على هذا النحو، ولا يمكن أن يكون مهتمًا بها. ويمكن قول الأمر عينه عن غالبية المحظورات المتعلّقة بالطعام. وهذه المحظورات لا تخصّ العبريين وحدهم؛ إنما نجدها بأشكال متنوعة وبالطابع عينه في أديان لا تحصى.

صحيح أن هذه الشعائر سلبية محض؛ لكنها لم تكفّ عن كونها دينية بسبب ذلك. فضلًا عن ذلك، هناك شعائر أخرى تتطلّب من المؤمن مساهمات فاعلة وإيجابية، غير أنها من الطبيعة عينها. هي تقوم بفعلها بذاتها، من دون أن ترتبط فاعليتها بأي قدرة إلهية؛ وتستثير آليًا المفاعيل التي هي سبب وجودها. إنها لا تتمثل

(48) الإله الخالق في الديانة الهندوسية، وهو جزء من ثالوث مقدس يضم أيضًا الإله الحافظ فيشنو (Vishnu) والإله المدمر شيفا (Shiva). (المترجمة)

(49) يُنظر: Oldenberg, p. 51.

(50) الكتاب المقدس، سفر صموئيل الأول، الأصحاح 21: 6.

(51) الكتاب المقدس، سفر اللاويين، الأصحاح 12.

(52) الكتاب المقدس، سفر التثنية، الأصحاح 22: 10-11.

(53) أحد أسماء الله المذكورة في التوراة. (المترجمة)

في الصلوات ولا في النذور المقدمة إلى كائن يُرتجى رضاه؛ غير أننا نحصل على هذه النتيجة بالعملية الآلية لتأدية الشعيرة. هذه هي خصوصًا حالة الأضحية في الديانة الفيدية[54] (Védique). يقول آبل بيرغن[55]: «تمارس الأضحية تأثيرًا مباشرًا في الظواهر السماوية»[56]؛ إنها كلية القدرة بذاتها ومن دون أي تأثير إلهي. على سبيل المثال، هي التي كسرت أبواب الكهف حيث كان الفجر محتجزًا، وجعلت النور ينبثق من النهار[57]. كذلك، التراتيل الملائمة هي التي جعلت مياه السماء تتدفق على الأرض بفعلها المباشر، وذلك رغم أنف الآلهة[58]. ونجد الفاعلية عينها في ممارسة بعض أنواع التقشف. بل ثمة ما يتعدّى ذلك: «الأضحية هي أصل الأشياء بامتياز، والتي لا ينسب إليها أصل البشر فحسب، بل أصل الآلهة أيضًا. قد يبدو مثل هذا التصوّر غريبًا، لكن يمكن تفسيره بوصفه نتيجة من آخر نتائج فكرة القدرة الكلية التي تتمتع بها الأضحية»[59]. كذلك، وفي القسم الأول من كتاب بيرغن، ليس هناك تطرّق إلا إلى الأضاحي حيث لا تؤدّي الآلهة أي دور.

لكنّ الأمر لا يُحصر بالديانة الفيدية فحسب؛ بل هو شديد العمومية. ففي كل عبادة ممارسات تفعل بذاتها، عبر ميزة تخصها ومن دون أن يتدخل أي إله بين الفرد الذي يمارس الشعيرة والهدف المرتجى. حين كان اليهودي يحرّك الهواء في العيد المسمى عيد المظال، عبر هزّ أغصان الصفصاف بإيقاع معيّن، فلدفع الريح لتهبّ والمطر ليهطل؛ وكان من المعتقد أن الظاهرة المرغوب فيها

(54) نسبة إلى الفيدية، البراهمانية البدائية. (المترجمة)

(55) آبل بيرغن (A. Bergaigne) (1838-1898)، عالم فرنسي اختصاصي بالهنديات واللغة السنسكريتية. (المترجمة)

(56) يُنظر: A. Bergaigne, *La Religion védique* (Paris: F. Vieweg, 1878), vol. 1, p. 122.

(57) يُنظر: Ibid., p. 133.

(58) يقول بيرغن: «ليس هناك نص يشهد على نحو أفضل على وعي فعل سحري للإنسان على مياه السماء من البيت X، 32، 7، حيث يتم التعبير عن هذا المعتقد بعبارات عامة، تنطبق على الإنسان الحالي، بقدر ما تنطبق على أسلافه الحقيقيين أو الأسطوريين: 'سأل الجاهلُ العالِمَ؛ وحين علّمه العالم، فعل وهذه هي فائدة التعليم: حصل على جريان الأنهار'»، يُنظر: Ibid., p. 137.

(59) Ibid., p. 139.

كانت تنتج من الشعيرة مباشرة، شرط أن تنفّذ تنفيذًا صحيحًا[60]. هنا نجد تفسير الأهمية العظيمة الممنوحة في معظم العبادات للجزء المادي في الاحتفالات. إن هذه الصورية الدينية التي هي على الأرجح الشكل الأول للصورية التشريعية، تنبع من أن العبارة التي ينبغي التلفظ بها والحركات التي ينبغي القيام بها ستفقد فاعليتها في حال لم تتطابق مع النمط المحاط بهالة النجاح، لأن منبع فاعليتها يكمن فيها.

هكذا، هناك شعائر من دون آلهة، بل هناك شعائر تشتق منها آلهة. ولا تنبثق جميع القوى الدينية من شخصيات إلهية، كما أن هناك علاقات عبادية لها هدف آخر غير الجمع بين الإنسان وإله معيّن. إذًا، يتجاوز الدين فكرة الآلهة أو الأرواح، ولا يمكن بالتالي الاقتصار في تعريفه على هذه الفكرة.

III. بحث عن تعريف إيجابي

بعد استبعاد هذه التعريفات، دعونا نواجه المسألة بأنفسنا.

علينا بداية، أن نلاحظ أن طبيعة الدين في مجمله هي التي نحاول التعبير عنها مباشرة في جميع هذه الصيغ. نتصرّف كأن الدين يشكّل جزءًا من كيان غير قابل للتجزئة، في حين أنه كلّ مشكّل من أجزاء؛ إنه نسق معقّد إلى هذا الحدّ أو ذاك من الأساطير والعقائد والاحتفالات. والحال أنه لا يمكن تعريف الكل إلا بالصلة مع الأجزاء التي تشكّله. وسوف يتسم عملنا إذًا بمنهجية أكبر في حال سعينا إلى تحديد سمات الظواهر الأولية التي ينتج منها كل دين، قبل تحديد سمات النسق الناتج من اتحادها. تفرض هذه المنهجية نفسها أكثر لوجود ظواهر دينية لا تعود إلى أيّ دين بعينه. هذه هي حال الظواهر التي تشكّل مادة التراث الشعبي. إنها عمومًا أطلال أديان غابرة، بقايا غير منظّمة؛ لكن هناك أيضًا ظواهر تشكّلت تلقائيًا بتأثير أسباب محلية. في بلداننا الأوروبية، سعت المسيحية جاهدة لامتصاصها وتمثّلها؛ وطبعتها بلون مسيحي. بيد أن هناك ظواهر بقيت حتى وقت قريب أو

---

(60) نجد أمثلة أخرى في: H. Hubert, «Magia,» dans: C. V. Daremberg, *Dictionnaire des Antiquités*, 10 vols. (Paris: Hachette, 1873), vol. 6, p. 1509.

لا تزال باقية باستقلالية نسبية: عيد أشجار أيار/ مايو[61]، عيد الاعتدال الصيفي، عيد الكرنفال، المعتقدات المختلفة المتعلقة بالجنّ وبالعفاريت المحلية، وما إلى ذلك. ولئن كان الطابع الديني لهذه الوقائع يتلاشى بالتدرّج، فإن أهميّتها الدينية كبيرة إلى حدّ أنها سمحت لمانهارت[62] ومدرسته بتجديد علم الأديان. بالتالي، لن يغطي أيّ تعريف لا يأخذها بالحسبان كلّ ما هو ديني.

تندرج الظواهر الدينية اندراجًا طبيعيًا في فئتين أساس هما المعتقدات والشعائر. الأولى هي تعبيرات عن الرأي، وهي تتكوّن من تصورات؛ والثانية أنماط فعل محددة. وبين هذين الصنفين من الوقائع، يكمن كامل الفارق الذي يفصل الفكر عن الفعل.

لا يمكن تعريف الشعائر وتمييزها من الممارسات البشرية الأخرى، ولا سيما من الممارسات الأخلاقية، إلا بالطبيعة الخاصّة بموضوعها. فالقاعدة الأخلاقية تملي علينا، مثلها في ذلك مثل الشعيرة، أنماطًا في الفعل، لكنّها تتوجه إلى نوع مختلف من المواضيع. موضوع الشعيرة هي إذًا ما يجب تمييزها للتمكّن من تمييز الشعيرة عينها. والحال أن الطبيعة الخاصة لهذا الموضوع تتجلّى في العقيدة. لا نستطيع إذًا تعريف الشعيرة إلا بعد تعريف العقيدة.

تبدي جميع العقائد الدينية المعروفة، بسيطة كانت أم معقّدة، طابعًا مشتركًا واحدًا: إنها تفترض تصنيف الأشياء الواقعية والمثالية التي يتصوّرها البشر في صنفين، أو في مجموعتين متعارضتين، يشار إليهما عمومًا بمصطلحين متمايزين، تترجمهما على نحو معقول كلمتا الدنيوي والمقدّس. إن السمة المميزة للفكر الديني هي تقسيم العالم مجالين، يتضمن أحدهما كل ما هو مقدّس والآخر كلّ ما هو دنيوي؛ في حين أن المعتقدات والخرافات والعقائد والأساطير هي إما تصوّرات وإما منظومات تصور تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدسة أو عن المزايا والقدرات المنسوبة إليها أو عن تاريخها أو عن صلات بعضها ببعض وبالأشياء

---

(61) عيد قديم للاحتفاء بالخصب، ساد في أوروبا الغربية كلها ومنعته الكنيسة في مجمع ميلانو في عام 1579، بحجة تضمنه سمات تتصل بالتطير، لا بل لوجود طابع شيطاني في طقوسه. (المترجمة)

(62) فيلهلم مانهارت (W. Mannhardt) (1831-1880)، عالم ألماني مختص بالتراث الشعبي. (المترجمة)

الدنيوية. لكن، ينبغي ألا نفهم من الأشياء المقدسة مجرد تلك الكائنات الشخصية التي نسميها آلهة أو أرواحًا؛ فالصخرة والشجرة والينبوع والحصاة وقطعة الخشب والبيت، أي باختصار كل شيء، يمكن أن تكون مقدسة أيًا تكن. كما يمكن أن يكون لشعيرة هذا الطابع؛ بل لا يوجد شعيرة إلا وتتمتّع بهذا الطابع إلى حد ما. وثمة كلمات وأقوال وصيغ لا تستطيع التلفظ بها إلا شخصيات مقدسة؛ كما أن ثمة حركات وإيماءات لا يستطيع القيام بها الناس جميعًا. ولئن كان المقدّس الفيدي قد تمتّع بمثل هذه الفاعلية، ولئن كان هو من ولّد آلهة بعيدًا من أن يكون مجرّد وسيلة لاكتساب حظوة لديها، وفق علم الأساطير، فلأنه كان يمتلك ميزة تقارَن بميزة الكائنات الأكثر تقديسًا؛ مداها متبدّل إلى حدّ كبير وفق الأديان. إليكم كيف تكون البوذية دينًا: على الرغم من أنها لا تؤمن بوجود آلهة، فهي تقرّ بوجود أشياء مقدسة، أي الحقائق المقدّسة الأربع والممارسات المشتقة منها[63].

لكنّنا اكتفينا حتى الآن بتعداد بعض من الأشياء المقدّسة على سبيل المثال، ويجب علينا الآن أن نشير إلى السمات العامة التي تميّز بينها وبين الأشياء الدنيوية.

ربّما يستهوينا بداية تعريفها بالمكانة المخصصة لها عمومًا في تراتبية الكائنات. إذ كثيرًا ما تعَدّ الأشياء المقدسة أكثر سموًّا وسلطة من الأشياء الدنيوية، ولا سيما أسمى من الإنسان، حين لا يكون إلا إنسانًا وليس فيه بذاته ما هو مقدّس. وبالفعل، فنحن نتصوّره يحتلّ مقارنة بها مكانة تابعة أدنى من مكانتها؛ وهذا التصوّر ليس مجرّدًا بالتأكيد من الحقيقة. غير أنه ليس هنا ما يمكن أن يميّز المقدّس حقًّا؛ إذ لا يكفي أن يكون شيء ما تابعًا لآخر كي يكون الثاني مقدّسًا بالنسبة إلى الأوّل. العبيد يتبعون سادتهم، والرعايا يتبعون ملوكهم، والجنود يتبعون قادتهم، والطبقات الدنيا تتبع الطبقات الحاكمة، والبخيل يتبع ذهبه، والإنسان الطموح يتبع السلطة والأيدي التي تمتلكها؛ والحال أننا إذا قلنا أحيانًا عن إنسان إنه يدين بدين تلك الكائنات أو الأشياء التي يعترف بأن لها قيمة بارزة وبأنها تتفوق عليه، فمن الواضح أن الكلمة في هذه الحالات كلّها مطروحة بالمعنى المجازي وليس هناك في هذه العلاقات ما هو ديني محض[64].

---

(63) فضلًا عن الحكيم والقدّيس اللذين يمارسان هذه الحقائق ويكونان مقدّسين لهذا السبب.

(64) هذا لا يعني أن هذه العلاقات لا تستطيع أن تتخذ طابعًا دينيًا، إلا أنها لا تتخذه بالضرورة.

من جهة أخرى، يجب ألا يغيب عن أنظارنا وجود أشياء مقدّسة من الدرجات كلّها وأشياء يشعر الإنسان تجاهها بالراحة النسبية. تتمتّع التميمة بطابع مقدّس، غير أنه ليس هناك ما هو استثنائي في الاحترام الذي توحي به. كذلك، لا يكون الإنسان دائمًا في وضع دونية شديدة تجاه آلهته؛ فكثيرًا ما يمارس عليها ضغطًا فيزيائيًا حقيقيًا لينال منها ما يرغب فيه. فهو يضرب الصنم الذي لا يسرّ منه، إلا إذا تصالح معه، وانتهى الأمر بأن يبدو مطواعًا أكثر لأمنيات من يعبده(65). فهو إذ يستمطر، يلقي حجارة في الينبوع أو في البحيرة المقدّسة التي يُفترض أن يسكن فيها إله المطر؛ وهو يعتقد أنه يرغمه بهذه الوسيلة على الخروج وإظهار نفسه(66). ومن جهة أخرى، إن كان صحيحًا أن الإنسان يعتمد على آلهته، فهذا الاعتماد متبادل؛ إذ إن الآلهة تحتاج هي أيضًا إلى الإنسان؛ فهي عُرضة للموت حين لا تتلقّى النذور والأضاحي. بل سوف تتاح لنا الفرصة لإظهار أن اعتماد الآلهة على المؤمنين، يظل قائمًا حتى في الأديان الأكثر مثالية.

لكن، إذا كان التمييز التراتبي البحت معيارًا مفرطًا في عموميته وفي عدم دقته في آن واحد، فلا يبقى بين أيدينا لتعريف المقدس بالنسبة إلى الدنيوي إلا التباين بينهما. غير أن ما يجعل هذا التباين كافيًا لتوصيف هذا التصنيف للأشياء ولتمييزه من أي تصنيف آخر هو أنه شديد الخصوصية لأنه «مطلق»؛ إذ لم يعرف تاريخ الفكر الإنساني مثالًا آخر عن فئتين للأشياء متمايزتين بهذا العمق، ومتعارضتين بهذه الجذرية. والتعارض التقليدي بين الخير والشر لا يعدّ شيئًا أمام هذا التعارض، لأن الخير والشر صنفان متعاكسان من النوع عينه، أي النوع الأخلاقي، مثلما لا تكون الصحة والمرض إلا ملمحين مختلفين لنسق وقائع واحد هو الحياة، في حين أن الذهن البشري كثيرًا ما تصوّر، وفي كل مكان، المقدّسَ والدنيوي بوصفهما نوعين منفصلين، وكأنهما عالمان ليس بينهما ما هو مشترك. أما الطاقات الفاعلة في أحد هذين العالمين، فليست تلك القوى التي نعثر عليها في العالم الثاني مع بضع درجات إضافية فحسب، إنما هي من طبيعة أخرى. تصوّرت مختلف الأديان

(65) يُنظر: F. Schultze, *Fetichismus* (Leipzig: C. Wilfferodt, 1871), p. 129.

(66) نجد أمثلة على هذه الاستخدامات في: Frazer, *The Golden Bough*, 2nd ed., vol. 1, pp. 81 ff.

هذا التعارض بأساليب مختلفة؛ فهنا، من أجل فصل هذين النوعين من الأشياء، بدا كافيًا وضعهما في مناطق متمايزة من الكون الفيزيائي؛ وهناك، وُضعت الأولى في عالم مثالي ومتسام، في حين تُرك للأخرى امتلاك العالم المادي بالكامل. لكنّ واقع التعارض شامل، مهما تنوعت أشكاله[67].

غير أن هذا لا يعني أن الكائن لا يستطيع العبور من أحد هذين العالمين إلى الآخر، لكن طريقة حدوث هذا العبور، حين يحدث، تبرز الثنائية الأساس في المملكتين. فهي تقتضي تحوّلًا حقيقيًا. هذا ما تبرزه على نحو خاص شعائر التلقين[68] (initiation)، على نحو ما تمارسها شعوب عدة. فالتلقين سلسلة طويلة من الاحتفالات التي تهدف إلى إدخال شاب إلى الحياة الدينية: إنه يخرج أول مرة من العالم الدنيوي المحض، حيث أمضى طفولته الأولى ليدخل عالم الأشياء المقدّسة. والحال أن هذا التغير في الحالة متصوَّر ليس بوصفه التطوّر البسيط والمنتظم للبذور الموجودة مسبقًا، بل بوصفه تحوّلًا كليًا (totius substantiae) للكائن. يقال إن الشاب يموت في هذه اللحظة ويتوقّف الشخص المحدد الذي كانه عن الوجود، ويحلّ كائن آخر محلّ السابق فورًا. إنه يولد ثانية بصورة جديدة. من المفترض أن احتفالات ملائمة تحقّق هذا الموت وهذه الولادة الجديدة، ولا تُفهم بمعنى رمزي فحسب، بل تتّبع حرفيًا[69]. أليس هذا برهانًا على وجود انقطاع بين الكائن الدنيوي الذي كان عليه والكائن الديني الذي صار إليه؟

---

(67) إن التصوّر القائل إن الدنيوي يتعارض مع المقدّس مثلما يتعارض اللاعقلاني مع العقلاني والمفهوم مع الغامض ليس سوى أحد الأشكال التي يتجلى فيها هذا التعارض. بعد أن تشكّل العلم، اتّخذ طابعًا دنيويًا، ولا سيما في نظر الدين المسيحي؛ ثم ظهر أنه لا يمكن أن ينطبق على الأشياء المقدّسة.

(68) تطلق عليها أيضًا تسمية «التكريس» أو «التلقين» أو «العبور»، وهي طقوس منظمة لإدماج المراهقين في المجتمعات البدائية، وسوف ترد تفصيلات عنها لاحقًا في تتمة الكتاب. (المترجمة)

(69) يُنظر: J. Frazer, «On some Ceremonies of the Central Australian Tribes,» *Australasian Association for the Advancement of Science* (1901), pp. 313 ff.

من جانب آخر، التصوّر عموميّ إلى أقصى حد. ففي الهند، نجد أن لمجرّد المشاركة في الفعل التقديسي المفاعيل عينها؛ وتتغير شخصية من يقوم بالتقديس لمجرد دخوله في حلقة الأشياء المقدّسة، يُنظر: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Essai sur le sacrifice,» *L'Année sociologique*, vol. 2 (1899), p. 101.

يبلغ من هذا التباين أنه كثيرًا ما يتحوّل إلى تضاد حقيقي. فالعالمان ليسا مصمّمين ليكونا منفصلين فحسب، بل ليكونا متعاديين ومتنافسين بشدّة أحدهما مع الآخر. وبما أننا لا نستطيع الانتماء تمامًا إلى أحدهما إلا بشرط الخروج بالكامل من الآخر، فإن الإنسان مدعو إلى الانسحاب الكامل من الدنيوي ليعيش حياة دينية حصرًا. من هنا، تنبع الرهبانية التي تنظّم على نحو مصطنع، إلى جانب الوسط الطبيعي الذي يحيا فيه البشر عامة حياتهم في هذا العالم وخارجه، وسطًا آخر مغلقًا على الأوّل ويكاد يكون نقيضه. من هنا، ينبع الزهد الصوفي الذي يهدف إلى انتزاع كل ما يمكن أن يكون قد بقي في الإنسان من ارتباط بالعالم الدنيوي. من هنا، أخيرًا، تنبع أشكال الانتحار الديني كلها، التتويج المنطقي لهذا الزهد؛ فالأسلوب الوحيد للإفلات الكامل من الحياة الدنيوية هو في نهاية المطاف الهروب الكامل من الحياة.

كما يتجلى التعارض بين هذين النوعين ظاهريًا بعلامة مرئية تسمح بالتعرف بيسر إلى هذا التصنيف الخاصّ جدًا، حيث وجد. وما دامت فكرة المقدّس منفصلة في فكر البشر، دومًا وفي كلّ مكان، عن فكرة الدنيوي، وما دمنا نتصوّر بينهما ضربًا من الفراغ المنطقي، ينفر الذهن تمامًا من فكرة أن تختلط الأشياء المتماثلة في كلّ صنف، أو يكون بعضها على تماس ببعض. فمثل هذا الاختلاط، أو حتى مثل هذا التجاور المفرط في مباشرته، يناقض بشدة مفرطة حالة الانفصال التي توجد فيها هذه الأفكار في السرائر. إن الشيء المقدّس هو بامتياز الشيء الذي يجب على الدنيوي ألا يمسّه ولا يستطيع أن يمسّه من دون عقاب. لا شكّ في أن هذا الحظر لا يمكن أن يمضي إلى حدّ جعل أي تواصل بين العالمين مستحيلًا؛ فلو كان الدنيوي عاجزًا تمامًا عن التواصل مع المقدّس، لما أفاد المقدس في شيء. لكن، فضلًا عن أن هذا التواصل هو دائمًا بذاته عملية دقيقة تتطلّب احتياطيات وتلقينًا معقدًا[70] إلى هذا الحد أو ذاك، فهو غير ممكن من دون أن يخسر الدنيوي سماته النوعية، ومن دون أن يصبح هو نفسه مقدسًا بدرجة ما وبشكل ما. لا يمكن أن يتقارب النوعان ويحتفظ كل منهما في الوقت عينه بطبيعته الخاصة.

---

(70) يُنظر أعلاه ما قلناه عن التلقين، الصفحة 63.

توصلنا هذه المرّة إلى معيار المعتقدات الدينية الأوّل. لا شكّ في أن داخل هذين النوعين الأساس أصنافًا ثانويةً لا تتوافق هي أيضًا إلى هذا الحد أو ذاك بعضها مع بعض(71). لكن، ما يميز الظاهرة الدينية هو أنها تفترض دائمًا انقسامًا ثنائيًا للكون المعروف، يمكن معرفته من خلال نوعين يتضمّنان كل ما هو موجود، إنما يستبعد أحدهما الآخر استبعادًا جذريًا. إن الأشياء المقدّسة هي تلك التي تحميها المحظورات وتعزلها؛ والأشياء الدنيوية هي تلك التي تنطبق عليها تلك المحظورات، والتي ينبغي أن تبقى على مسافة من الأولى. إن المعتقدات الدينية تصوّرات تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسة، وعن العلاقات التي يقيمها إما بعضها مع بعضها الآخر وإما مع الأشياء الدنيوية. أخيرًا، الشعائر هي قواعد سلوك تحدّد للإنسان كيف يجب أن يتصرّف في حضور المواضيع المقدّسة.

حين يُبقي عدد من الأشياء المقدّسة على علاقات التنسيق والتبعية في ما بينها، حيث تشكّل منظومة لها ضرب من الوحدة، لكنها ليست متضمّنة في أيّ منظومة أخرى من النوع عينه، يشكّل مجمل هذه المعتقدات والشعائر الموافقة لها دينًا. نرى من هذا التعريف أن الدين لا يرتبط بالضرورة بفكرة واحدة منفردة، ولا ينبثق من مبدأ وحيد هو في جوهره مطابق لنفسه في كلّ مكان، على الرغم من تنوّعه وفق الأحوال التي يطبَّق فيها: إنه كلّ مكوّن من أجزاء متمايزة ومفردنة نسبيًا. تشكّل كلّ مجموعة متجانسة من الأشياء المقدّسة، أو حتى شيء مقدّس ما مهما تكن أهميته، مركزًا للتنظيم تدور حوله مجموعة من المعتقدات والشعائر، أو عبادة خاصة؛ ليس هناك دين مهما يكن موحّدًا لا يقرّ بتعدّدية الأشياء المقدّسة. حتى الدين المسيحي، في الأقل بشكله الكاثوليكي، يقرّ بالعذراء والملائكة والقدّيسين وأرواح الموتى، وما إلى ذلك، إضافة إلى إقراره بالشخصية الإلهية - وهي أصلًا ثلاثية وواحدة في آن. إذًا، لا يمكن عمومًا اختزال أي دين توحيدي، لكنّه بالأحرى يتمثّل في منظومة عبادات لها شيء من الاستقلالية. وهذه الاستقلالية نفسها متبدّلة أصلًا. تكون هذه العبادات أحيانًا متراتبة وتخضع لعبادة مهيمنة، فينتهي الأمر بتلك العبادات إلى أن تذوب فيها؛ لكن يحدث أيضًا أن تكون متجاورة ومتّحدة فحسب. وسوف يقدّم إلينا الدين الذي سندرسه مثالًا عن هذا الشكل من التنظيم.

(71) سوف نشير لاحقًا كيف تستبعد أنواع أشياء مقدّسة ما لا يتوافق معها مثلما يستبعد المقدّس الدنيوي (القسم الثاني، الفصل الأول، المبحث الثاني).

في الوقت عينه، نجد تفسيرًا لبقاء مجموعات من الظواهر الدينية التي لا تنتمي إلى أيّ دين متشكّل، وذلك لأنها ليست مندرجة في منظومة دينية، أو لم تعد كذلك. وإذا تمكنت إحدى العبادات التي ذكرناها قبل قليل من البقاء لأسباب خاصّة، في حين أن المجموعة التي كانت جزءًا منها قد اختفت، فلن تبقى إلا في وضع متفكك. هذا ما حدث لكثير من العبادات الزراعية التي نجت بنفسها في التراث الشعبي. وهي في بعض الحالات لا تعود حتى عبادة، بل مجرد احتفال، أو شعيرة خاصة تدوم بهذا الشكل[72].

على الرغم من أن هذا التعريف أوّلي فحسب، فهو يسمح منذ الآن برؤية المصطلحات التي ينبغي استخدامها لطرح المشكلة التي تسيطر بالضرورة على علم الأديان. فحين نعتقد أن الكائنات المقدّسة لا تتميز من الكائنات الأخرى إلا بكثافة أكبر في القدرات المنسوبة إليها، تكون معرفة كيف تمكّن البشر من أن يشكّلوا فكرة عنها بسيطة نوعًا ما؛ إذ يكفي البحث عن القوى التي تمكّنت، بطاقتها الاستثنائية، من أن تضرب أذهان البشر بقوة كافية لإلهامهم مشاعر دينية. لكن إذا كانت الأشياء المقدّسة، كما حاولنا أن نثبت، تتباين في طبيعتها عن الأشياء الدنيوية، وإذا كانت مجبولة من جوهر آخر، تكون المسألة أشدّ تعقيدًا؛ إذ ينبغي أن نتساءل عمّا أمكن أن يدفع الإنسان إلى أن يرى في العالم عالمين متباينين وغير قابلين للمقارنة، على الرغم من أنه ما من شيء في التجربة المحسوسة في وسعه أن يقترح عليه فكرة وجود ثنائية بهذه الجذرية.

IV. ضرورة خاصية أخرى للتمييز بين السحر والدين

غير أن هذا التعريف ليس كاملًا بعد، لأنه يلائم أيضًا نسقين من الوقائع، يتطلّبان التمييز بينهما على الرغم من أنهما متقاربان، هما السحر والدين.

السحر مصنوع من معتقدات وشعائر. له أساطيره وعقائده، مثله في ذلك مثل الدين؛ هذه الأساطير والعقائد أكثر بدائية فحسب، والأرجح أن سبب ذلك هو أن السحر، وهو يسعى إلى غايات تقنية ونفعية، لا يضيع وقته في التأمّلات

---

(72) إنها حالة بعض شعائر الزواج أو الشعائر المأتمية، على سبيل المثال.

المحض. كما له أيضًا احتفالاته وأضاحيه وتطهيراته وصلواته وأناشيده ورقصاته. أما الكائنات التي يستدعيها الساحر، والقوى التي يستخدمها، فليست مجبولة من الطبيعة عينها التي جُبلت منها القوى والكائنات التي يتوجّه إليها الدين فحسب؛ ففي كثير من الأحيان، تكون متطابقة تمامًا. هكذا، وفي المجتمعات الأدنى، تعدّ نفوس الموتى مقدّسة أساسًا وهي موضوع شعائر دينية. لكنّها في الوقت عينه أدّت دورًا معتبرًا في السحر. في أستراليا[73] وميلانيزيا[74]، وكذلك عند اليونان ولدى الشعوب المسيحية[75] على حدّ سواء، تعدّ نفوس الموتى وعظامهم وشعورهم من بين الوسطاء التي يستخدمها الساحر في معظم الأحيان. كما أن العفاريت أداة معتادة في الفعل السحري. والحال أن هذه العفاريت هي أيضًا كائنات محاطة بالمحرمات؛ كما أنها منعزلة، تعيش في عالم منفصل، بل يصعب في كثير من الأحيان تمييزها من الآلهة بمعنى الكلمة[76]. أليس إبليس نفسه، حتى في المسيحية، إلهًا أطيح، ألا يتمتع أيضًا، بعيدًا حتى من أصوله، بطابع ديني لمجرّد أن الجحيم الذي كُلّف به هو جزء من الدين المسيحي لا يمكن الاستغناء عنه؟ هناك حتى الأرباب المعتادة والرسمية التي يتوسّل بها السحرة. فتارة تكون آلهة شعب أجنبي؛ على سبيل المثال، كان السحرة اليونانيون يدرجون آلهة مصرية أو آشورية أو يهودية، وتارة أخرى تكون الآلهة المحلية عينها: كانت هيكاته[77] (Hécate) وديانا[78] (Diane) موضوع عبادة سحرية؛ كما استخدم سحرة مسيحيون العذراء والمسيح والقديسين بالأسلوب عينه[79].

(73) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen: *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 543 ff.; *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 463, and A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 359-361.

(74) يُنظر: R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), chap. 12.

(75) يُنظر: Hubert.

(76) في ميلانيزيا على سبيل المثال، التندالو (tindalo) روح دينية أحيانًا وسحرية أحيانًا أخرى، يُنظر: Codrington, pp. 125 ff., 194 ff.

(77) من آلهة الميثولوجيا الإغريقية، غالبًا ما تظهر حاملة مشعلين أو مفتاحًا، وترتبط عادة بالسحر ومعرفة الأعشاب والنباتات السامة. (المترجمة)

(78) إلهة القمر والصيد في الميثولوجيا الإغريقية. (المترجمة)

(79) يُنظر: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» *L'Année sociologique*, vol. 7 (1902-1903), pp. 83-84.

هل ينبغي إذًا القول إنه لا يمكن تمييز السحر بدقة عن الدين؛ وإن السحر مليء بالدين، مثلما الدين مليء بالسحر، وإنه يستحيل بالتالي فصلهما وتعريف أحدهما من دون الآخر؟ لكن ما يجعل الدفاع عن هذه الأطروحة صعبًا هو النفور الواضح للدين من السحر. بالتالي، عداء السحر للدين. يستخدم السحر نوعًا من المتعة المهنية في ازدراء الأشياء المقدّسة[80]؛ ففي شعائره، يناقض الشعائر الدينية[81]. وإذا كان الدين من جانبه لم يحرّم دائمًا الشعائر السحرية ويحظرها، غير أنه ينظر إليها عمومًا نظرة غير مرحّبة. ومثلما يلاحظ السيدان هوبير وموس، ثمة شيء معاد تمامًا للدين في إجراءات الساحر[82]. ونظرًا إلى صلات يمكن أن تكون بين هذين النوعين من المؤسسات، فمن الصعب إذًا ألا يتعارضا في مكان ما؛ لذلك، لا بدّ من العثور على مواضع تمايزهما، ولا سيما أننا ننوي حصر بحثنا بالدين والتوقّف عند النقطة التي يبدأ فيها السحر.

إليكم كيف يمكن أن نرسم خطًا فاصلًا بين هذين المجالين.

تكون المعتقدات الدينية المحض مشتركة دومًا في جماعة محدّدة تضع نذور الانضمام إليها وممارسة الشعائر المرتبطة بها، ولا يقرّها على نحو فردي سائر أعضاء هذه الجماعة فحسب؛ بل إنها تخصّ الجماعة وتشكّل وحدتها. يشعر الأفراد الذين يشكّلونها بارتباط بعضهم ببعض، لمجرّد أن لديهم إيمانًا مشتركًا. الكنيسة هي المجتمع الذي يكون أفراده متحدين لأنهم يتصوّرون العالم المقدّس وعلاقاته بالعالم الدنيوي بالطريقة عينها، ولأنهم يترجمون هذا التصوّر المشترك بممارسات متطابقة. والحال أننا لا نصادف في التاريخ دينًا لا كنيسة له. أحيانًا، تقتصر الكنيسة على قوم بعينهم، وتكون أحيانًا أخرى عابرة الحدود؛ أحيانًا، تتضمن شعبًا بأكمله (الرومان والأثينيون والعبرانيون) وأحيانًا أخرى لا تتضمن إلا جزءًا منه (المجتمعات المسيحية منذ مجيء البروتستانتية)؛ أحيانًا، تديرها هيئة من الكهنة، وأحيانًا أخرى تكون مجرّدة تمامًا من أي هيئة رسمية موجّهة[83]. لكن

---

(80) على سبيل المثال، أصبح القربان دنيويًا في القدّاس الأسود.

(81) ندير الظهر للمذبح حين ندور حوله بدءًا من اليسار بدلًا من البدء من اليمين.

(82) يُنظر: Ibid., p. 19.

(83) لا شكّ في أنه يندر ألا يكون لكلّ احتفال مديره الخاص لحظة إقامته؛ وحتى في أكثر =

أينما لاحظنا حياة دينية، فقوامها يتكون من مجموعة محددة. حتى العبادات التي تطلق عليها تسمية العبادات الخاصة، كالعبادة المنزلية أو عبادة الجماعة، ينطبق عليها هذا الشرط؛ فدائمًا ما تحتفي بها مجموعة، العائلة أو الجماعة. كذلك، ومثلما أن هذه الأديان الخاصة ليست في غالبية الأحيان إلا أشكالًا خاصة من دين أعمّ يتضمن شؤون الحياة كلها[84]، فهذه الكنائس الحصرية ليست في واقع الأمر إلا مصلّيات في كنيسة أوسع تستحق، بسبب هذا الامتداد تحديدًا، أن تطلق عليها هذه التسمية[85].

أما السّحر فأمره مغاير تمامًا. لا شك في أن الإيمان بالسحر موجود في شتّى أرجاء الأرض؛ وهو منتشر بين شرائح واسعة من السكان في معظم الأحيان، بل هناك شعوب لا يقل فيها عدد معتنقي السحر عن عدد معتنقي الدين الحقيقي. لكنّ السحر لا يربط معتنقيه بعضهم ببعض ولا يوحّدهم في مجموعة واحدة تعيش حياة مشتركة. لا توجد كنيسة للسحر. والصلة بين الساحر والأفراد الذين يستشيرونه، تشبه تمامًا الصلة بين هؤلاء الأفراد أنفسهم، وليست هناك روابط مستدامة تجعل منهم أعضاء جسد معنويّ واحد، تمكن مقارنته بالجسد الذي يشكّله المؤمنون بالإله عينه، بممارسي الشعيرة عينها. لدى الساحر زبائن، لا كنيسة، ويمكن ببساطة ألا تكون هناك أيّ صلة بين زبائنه، إلى درجة جهل بعضهم بعضًا؛ وحتّى العلاقات التي يقيمونها معه هي عمومًا عابرة وعرَضية؛ هي مشابهة تمامًا للعلاقات بين مريض وطبيبه. والطابع الرسمي والعلني الذي يتّسم به الساحر أحيانًا لا يغيّر من هذا الوضع شيئًا؛ كما أن عمله جهارًا لا يوحّده بأسلوب أكثر انتظامًا واستدامة بأولئك الملتجئين إلى خدماته.

= المجتمعات فجاجة في تنظيمها، هناك عمومًا أناس تدفعهم أهمية أدوارهم الاجتماعية إلى ممارسة تأثير موجّه في الحياة الدينية (على سبيل المثال، زعماء المجموعات المحلية في بعض المجتمعات الأسترالية). لكن هذا التخصيص في الوظائف لا يزال مبهمًا للغاية.

(84) في أثينا، ليست الآلهة التي تتوجه إليها العبادة المنزلية أكثر من أشكال مختصة لآلهة المدينة زيوس ستيزيوس (Zeus stèsios)، زيوس هفكيس (Zeus hephkeis). كذلك، إن شفيعي الأخويات هم قديسو التقويم.

(85) لأن اسم الكنيسة لا ينطبق عادة إلا على مجموعة ترتبط معتقداتها بدائرة من الشؤون الأقل خصوصية.

صحيح أن السحرة يشكّلون في ما بينهم أحيانًا جمعيات: يحدث أن يجتمعوا على نحو دوري إلى حدّ ما للاحتفاء ببعض الشعائر احتفاءً مشتركًا؛ ونحن نعرف الحيّز الذي تحتله مجالس السحرة في التراث الشعبي الأوروبي. لكنّ الجدير بالملاحظة أن هذه الجمعيات ليست ضرورية لعمل السحر على الإطلاق؛ بل إنها نادرة واستثنائية بالأحرى. ليست لدى الساحر أي حاجة للتواصل مع زملائه من أجل أن يمارس فنه. بل إنه شخص انعزالي؛ عمومًا، هو لا يسعى إلى المجتمع، بل يهرب منه. «إنه يلزم جانب الحذر دومًا، حتى تجاه زملائه»[86]. على عكس ذلك، فإن الدين لا ينفصل عن فكرة الكنيسة. ومن وجهة النظر هذه، ثمة بين الدين والسحر اختلاف أساس. فضلًا عن ذلك، خصوصًا حين يتشكل هذا النوع من جمعيات السحرة، فإنها لا تضمّ البتة، وهذا أمر ضروري، معتنقي السحر كافة، إنما السحرة فحسب؛ أما الدنيويون، إذا صحّ التعبير على هذا النحو، أي أولئك الذين تُمارس الشعائر لمصلحتهم، أي في نهاية المطاف أولئك الذين يمثّلون المتعبدين في العبادات المعتادة، فهم مستبعدون من تلك الجمعيات. والحال أن الساحر بالنسبة إلى السحر كما الكاهن بالنسبة إلى الدين، لكنّ مجمع الكهنة ليس كنيسة، فهو لا يعدو كونه عبادة خاصة يكرسها تجمّع ديني لقديس معين في ظلّ الرهبانية. ليست الكنيسة مجرّد أخوية كهنوتية؛ إنما هي جماعة معنوية يشكّلها جميع معتنقي إيمان واحد، رعايا وكهنة. وبطبيعة الحال، فإن هذا النوع من الجماعة غير موجود في السحر[87].

لكن، إذا أدخلنا مفهوم الكنيسة في تعريف الدين، ألا نستثني في الوقت عينه الأديان الخاصة التي يقيمها الفرد لنفسه ويحتفل بها بمفرده؟ والحال أنه ما من مجتمع لا نجد فيه مثل هذه الأديان. فعلى سبيل المثال، لكلّ أوجيبواي (Ojibway)[88]

(86) Ibid., p. 18.

(87) برهن روبرتسون سميث (Robertson Smith) أن السحر يتعارض مع الدين مثلما يتعارض الفردي مع الاجتماعي. يُنظر: R. Smith, *Religion of the Semites*, 2nd ed. (London: A. and C. Black, 1894), pp. 264-265.

في أي حال، نحن بتمييزنا بين السحر والدين لا ننوي أن نضع حدًّا فاصلًا بينهما. فالحدود بينهما كثيرًا ما تكون مبهمة.

(88) الأوجيبواي أو الشيبيوا (Chippewa)، واحدة من أكبر مجموعات السكان الأصليين في أميركا الشمالية وتنتشر في كندا والولايات المتحدة الأميركية. (المترجمة)

كما سنرى لاحقًا، مانيتو[89] (Manitou) شخصي يختاره بنفسه ويؤدّي له واجبات دينية معينة؛ والميلانيزي من جزر بانكس (Banks) لديه تامانيو[90] (Tamaniu) خاص به[91]؛ ولدى الروماني جنيّ[92] (Genius) خاص به؛ ولدى المسيحي قدّيسه الراعي وملاكه الحارس، وما إلى ذلك. تبدو هذه العبادات كلّها مستقلة بالتعريف عن مجمل فكرة الجماعة. ولا يقتصر الأمر على أن هذه الأديان الخاصة كثيرة في التاريخ، بل إن هناك مَن يتساءل اليوم إن لم يكن مقدرًا لها أن تصبح الشكل الأبرز في الحياة الدينية، وإن كان سيأتي اليوم الذي لن تبقى أي عبادة غير تلك التي سيمارسها كلّ فرد في داخله[93].

لكن، إذا تركنا جانبًا هذه التأملات عن المستقبل مؤقتًا واقتصرنا على النظر إلى الأديان مثلما هي حاليًا ومثلما كانت في الماضي، يبدو جليًا أن هذه العبادات الفردية لا تشكّل منظومات دينية متمايزة ومستقلة، بل مجرّد ملامح للدين المشترك في جميع الكنائس التي ينتمي إليها الأفراد. فالمسيحي يختار قدّيسه الحامي من القائمة الرسمية للقديسين الذين تعترف بهم الكنيسة الكاثوليكية، كما أن قواعد كنسية هي التي تصف كيفية قيام كلّ مؤمن بهذه العبادة الخاصة. كذلك، نجد أن فكرة احتياج كل إنسان إلى ملاك حارس أساس متنوّع الأشكال لعدد كبير من الأديان الأميركية، وفي الدين الروماني (كي لا نذكر إلا مثالين)؛ فهذه الفكرة، كما سنرى لاحقًا، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الروح، وفكرة الروح ليست من الأفكار التي يمكن تركها بالكامل لاختيار الأفراد. موجز القول، الكنيسة التي

---

(89) المانيتو هي قوة الحياة الروحية الأساس كما تفهمها جماعات الألغونكويان (Algonquian) من السكان الأصليين في أميركا الشمالية. (المترجمة)

(90) ثمة اعتقاد في ميلانيزيا بأن التامانيو أو الأتاي (Atai) هو نظير حيواني للإنسان قد يكون أنقليسًا أو قرشًا أو حرباء أو ما شابه. (المترجمة)

(91) يُنظر: R. Codrington, in: *Transactions and Proceeding of the Royal Society of Victoria*, vol. 16 (1880), p. 136.

(92) يُنظر: Negrioli, *Dei Genii preso i Romani.*

(93) هذه هي الخلاصة التي توصّل إليها سبنسر في كتابه: H. Spencer, *Principes de sociologie, part 6: Ecclesiastical Institutions* (London: Williams and Norgate, 1885), chap. 16.

وهي أيضًا تلك التي توصّل إليها ساباتييه في كتابه: A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris: Librairie Fischbacher, 1897),

والتي توصلت إليها المدرسة التي ينتمي إليها.

ينتمي إليها الفرد هي التي تعلّمه من هي آلهته الشخصية، ما هو دورها، كيف يجب أن يتواصل معها، كيف يجب عليه تبجيلها. وحين نحلّل منهجيًا عقائد كنيسة ما، أيًا تكن، تأتي لحظة نصادف فيها العقائد التي تخصّ تلك العبادات الخاصة. إذًا، لسنا هنا أمام دينين من نمطين متباينين يعارض كل منهما الآخر؛ لكنّها من هذا الجانب وذاك الأفكار والمبادئ عينها، تطبّق هنا على الأحوال التي تهمّ الجماعة بمجملها، وتطبّق هناك على حياة الفرد. بل إن التلاحم وثيق إلى درجة تختلط فيها لدى شعوب معيّنة[94] الاحتفالات التي يتواصل خلالها المؤمن أوّل مرّة مع ملاكه الحارس بشعائر لا يمكن التشكيك في طابعها العام، أي طابع شعائر التلقين[95].

ثمة تطلعات معاصرة إلى دين يتمثّل بأكمله في حالات داخلية وذاتية يستطيع كلّ منّا تشييده على نحو حرّ. لكن مهما تكن هذه التطلّعات واقعية، فهي غير قادرة على التأثير في تعريفنا، لأن هذا التعريف لا يمكن أن ينطبق إلا على وقائع ناجزة، لا على بعض الافتراضات غير المؤكّدة. إننا نستطيع تعريف الأديان مثلما هي أو مثلما كانت عليه، لا مثلما تنحو لتصير على نحو غائم إلى هذا الحدّ أو ذلك. من الممكن أن يكون مقدرًا لهذه الفردانية الدينية أن تتحقق في الواقع؛ لكن قبل أن نتمكن من القول إلى أيّ حدّ قد يكون الأمر كذلك، ينبغي أصلًا أن نعرف أولًا ما هو الدين، وما العلل التي ينجم عنها، وما الوظيفة التي يؤدّيها؛ وكلّها أسئلة لسنا قادرين على التنبؤ بإجاباتها، ما دمنا لم نتجاوز عتبة البحث. ولن تسعنا محاولة استباق المستقبل إلا في نهاية هذه الدراسة.

هكذا، نتوصّل إلى التعريف الآتي: «الدين منظومة موحّدة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدّسة، أي معزولة ومحرّمة، وهي معتقدات

---

(94) لدى شعوب هندية كثيرة، وبخاصة في أميركا الشمالية.

(95) في واقع الأمر، لا تحسم هذه الملاحظة مسألة إن كان الدين الخارجي والعام ليس إلا تطورًا لدين داخلي وشخصي كان واقعًا أوّليًا، أم على عكس ذلك إن كان الدين الداخلي والشخصي ليس إلا امتدادًا للدين الخارجي والعام داخل الوعي الفردي. سوف نتطرق لاحقًا إلى هذه المسألة تطرّقًا مباشرًا (القسم الثاني، الفصل الخامس، المبحث الثاني. للمقارنة، يُنظر: في القسم عينه: الفصل السادس، والمبحث الأول من الفصل السابع). سوف نقتصر حاليًا على ملاحظة أن العبادة الفردية تقدّم نفسها للمراقب بوصفها عنصرًا في العبادة الجماعية وأمرًا يعتمد عليه.

وممارسات توحّد، في جماعة معنوية تسمّى الكنيسة، جميع من ينضمّون إليها».
العنصر الثاني الذي يُنزّل في موضعه على هذا النحو في تعريفنا ليس أقلّ أساسية من الأوّل؛ فهذا العنصر، عبر إظهاره أن فكرة الدين لا تنفصم عن فكرة الكنيسة، يبرز وجوب أن يكون الدين شأنًا جمعيًا إلى أبعد الحدود[96].

(96) بذلك، يلتقي تعريفنا الحالي بالتعريف الذي اقترحناه سابقًا في مجلة *L'Année sociologique*. ففي ذلك العمل، عرّفنا المعتقدات الدينية حصرًا بطابعها الإلزامي؛ غير أن هذا الإلزام يأتي، وقد أظهرنا ذلك، من أن هذه المعتقدات هي شيء خاصّ بمجموعة تفرضها على أعضائها. بالتالي، يغطي كل من التعريفين الآخر جزئيًا. وإذا كنّا اعتقدنا بوجوب أن نقترح تعريفًا آخر، فلأن التعريف الأوّل كان مفرطًا في شكلانيته وفي إهماله الكامل محتوى التصورات الدينية. سوف نرى في النقاشات اللاحقة أهمية أن نبرز من فورنا ما يميزه. فضلًا عن ذلك، وإذا كان الطابع الإكراهي هو حقًا سمةً تميّز المعتقدات الدينية، فإنه يتضمّن درجات لا عدّ لها؛ بالتالي، هناك حالات لا يمكن فيها تلمّسه. وتنبع من هنا مصاعب وإشكاليات نوفّرها على أنفسنا عبر إحلالنا ما نستخدمه أعلاه محلّ هذا المعيار.

الفصل الثاني

التصورات الرئيسة في الدين الأولي

الأرواحية

بعد أن تزوّدنا بهذا التعريف، يسعنا خوض البحث عن الدين الأولي الذي نعتزم دراسته.

إن الأديان الأكثر فجاجة التي يطلعنا التاريخ وعلم الأعراق عليها تتمتّع بتعقيد لا يتوافق جيدًا مع التصور الذي نصفه أحيانًا للعقلية البدائية، إذ لا نجد فيها منظومة تزدحم فيها المعتقدات والشعائر فحسب، بل مفاهيم متنوّعة أيضًا يبلغ من تعددها وثرائها بالأفكار الأساسية ما يجعل من المستحيل أن نرى فيها شيئًا سوى النتاج المتأخر لتطوّر طويل إلى حدّ ما. ونستنتج من ذلك ضرورة المضي بالتحليل إلى ما يتجاوز تلك الأديان القابلة للمعاينة من أجل اكتشاف الشكل الأصلي حقًا للحياة الدينية، وتحليل تلك الأديان إلى عناصرها المشتركة والأساس، والبحث عن واحد من تلك العناصر ربما تكون العناصر الأخرى قد اشتقّت منه.

ثمة حلان متعارضان للمشكلة المطروحة على هذا النحو.

نستطيع القول إن ما من منظومة دينية، قديمة أو حديثة، إلا ونعثر فيها، جنبًا إلى جنب، تحت أشكال مختلفة، على ما يشبه دينين اثنين، متمايزين على الرغم من ارتباطهما الوثيق وتغلغل واحدهما في الآخر. يتوجه أحدهما إلى وقائع الطبيعة،

إما إلى القوى الكونية الكبرى كالرياح والأنهار والكواكب والسماء وما إلى ذلك، وإما إلى أنواع الأشياء المختلفة التي تملأ سطح الأرض كالنباتات والحيوانات والصخور وغيرها؛ لذلك نطلق عليه تسمية 'عبادة الطبيعة'. أما موضوع الدين الثاني فهو الكائنات الروحية، كالأرواح والنفوس والجنّ والعفاريت والآلهة بالمعنى الحرفي للعبارة، والعوامل الحية والواعية كالإنسان، لكن المتمايزة عنه بطبيعة القوى المنسوبة إليها، ولا سيما بهذا الطابع الخاص: عدم تأثيرها في الحواس بالأسلوب عينه. فهي عادة غير قابلة لأن تبصرها عين الإنسان. ونسمي دين الأرواح هذا 'أرواحية'. والحال أنه من أجل تفسير التعايش الذي يمكن أن نقول عنه إنه كوني بين هذين النوعين من العبادات، هناك نظريتان متناقضتان مقترحتان؛ فبالنسبة إلى بعضهم، تُعتبر الأرواحية الدين البدائي، في حين أن عبادة الطبيعة ليست إلا شكلًا ثانويًا ومشتقًا منه. وبالنسبة إلى بعضهم الآخر، عبادة الطبيعة هي التي كانت نقطة انطلاق التطور الديني؛ وعبادة الأرواح ليست إلا حالة خاصة منها.

هاتان النظريتان هما حتى الآن الوحيدتان اللتان حاول الناس عبرهما تفسير أصول الفكر الديني تفسيرًا عقلانيًا[1]. بالتالي، تختزل المشكلة الأساسية التي يطرحها علم الأديان على نفسه في معظم الأحيان في معرفة أي من هذين الحلين ينبغي اختياره، أم إن كان دمجهما أفضل، وفي هذه الحالة ما هي المساحة التي ينبغي إفساحها لكل من هذين العنصرين[2]. وحتى العلماء الذين لا يقرّون أيًا من هاتين الفرضيتين بشكليهما المنهجيين لا يتوانون عن الاحتفاظ ببعض الافتراضات التي

---

(1) سوف نترك جانبًا هنا إذًا النظريات التي تُدخل معطيات ما فوق تجريبية، كليًا أو جزئيًا. إنها الحالة التي عرضها أندرو لانغ في كتابه: Andrew Lang, *The Making of Religion* (London: Longmans, 1909), والتي استأنفها البروفيسور شميدت (Schmidt)، مع بعض التنويعات التفصيلية، في سلسلة من المقالات عن أصل فكرة الله Anthropos, 1908-1909. لا يرفض لانغ الأرواحية أو عبادة الطبيعة بالكامل، بل يقرّ في تحليله الأخير معنًى للإلهي، حدسًا مباشرًا له. من جانب آخر، لئن كنا لا نعتقد بأن علينا أن نعرض هذا التصور ونناقشه في هذا الفصل، فإننا لا ننوي إهماله؛ سوف نعثر عليه في ما بعد وسيكون علينا تفسير الوقائع التي يستند إليها (القسم الثاني، الفصل التاسع، المبحث الرابع).

(2) إنها، على سبيل المثال حالة فوستيل دو كولانج الذي يقبل التصورين معًا، يُنظر:
Fustel de Coulanges, *Cité antique* (Paris: Hachette, 1900), liv. 1 et 3, chap. 2.

تستند إليهما[3]. هناك إذًا عدد من المفاهيم الجاهزة ومن البدهيات الظاهرة التي يجب إخضاعها للنقد قبل تطرقنا إلى دراسة الوقائع. سوف نفهم على نحو أفضل ضرورة اختبار درب جديد بعد أن ندرك عدم كفاية هذه التصورات التقليدية.

I. الأطروحات الثلاث في الأرواحية

لقد كان تايلور هو من وضع المعالم الأساس للنظرية الأرواحية[4]. ولئن كان صحيحًا أن سبنسر الذي استأنفها بعد ذلك لم يُعِد إنتاجها من دون أن يدخل عليها بعض التعديلات[5]، فإنهما في المجمل طرحا الأسئلة بالمصطلحات عينها، كما أن الحلول التي تبنّياها «متطابقة». نستطيع إذًا الجمع بين هذين المذهبين في العرض الذي سيلي، لكن بعد أن نلاحظ عندما يحين الأوان الموضع الذي يتباين فيه واحدهما عن الآخر.

كي يكون من حقنا أن نرى في المعتقدات والممارسات الأرواحية الشكل البدائي للحياة الدينية، ينبغي تلبية ثلاثة متطلبات: 1) ما دامت فكرة النفس هي المفهوم الأهم في الدين، وفق هذه الفرضية، فينبغي أن نظهر كيف تشكّلت من دون أن نستعير أي عنصر من دين سابق؛ 2) ينبغي بعد ذلك أن نظهر كيف أصبحت النفوس موضوع عبادة وتحوّلت إلى أرواح؛ 3) أخيرًا، بما أن عبادة الأرواح ليست كلّ شيء في أي دين، يبقى أن نفسّر كيف أتت منها عبادة الطبيعة.

يقال إن مشهد الحياة المزدوجة التي يعيشها الإنسان عادة في حالة تأهب، في أثناء يقظته من جهة وفي أثناء نومه من جهة أخرى، هي التي أوحت له بفكرة

---

(3) هكذا، قبل جيفونز نظريات تايلور، مع انتقاده الأرواحية مثلما عرضها هذا الأخير في الوقت عينه، حول نشوء فكرة الروح وعن غريزة الإنسان التشبيهية. على عكس ذلك، وفي وقت رفض أوسينير في كتابه: H. Usener, *Götternamen* (Bonn: Cohen, 1896), بعض فرضيات ماكس مولر التي سنعرضها لاحقًا، أقرّ المسلّمات الرئيسة في عبادة الطبيعة.

(4) يُنظر: Edward Tylor, *La Civilisation primitive*, 2 vols. (Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873; [1920]), vol. 1, chaps. 11-18.

(5) يُنظر: Herbert Spencer, *Principes de sociologie* (London: Williams and Norgate, 1885), part. 1 and 6.

النفس. وبالفعل، يقال إن التصوّرات الذهنية للهمجي[6] أثناء يقظته وتلك التي يراها في حلمه لها القيمة عينها: إنه يعبّر عن الثانية مثلما يعبّر عن الأولى، أي إنه يرى فيها صورة الأشياء الخارجية التي تعيد إنتاج مظهرها بدقّة نوعًا ما. بالتالي، فحين يحلم بأنه زار بلدًا بعيدًا، يعتقد بأنه قد ذهب إليه حقًا. لكنه لا يمكن أن يكون قد ذهب إليه ما لم يوجد في داخله كائنان: أحدهما هو جسده الذي بقي مضطجعًا على الأرض، والذي يجده مرّة أخرى عندما يستيقظ في الوضعية عينها؛ والثاني هو الذي تحرّك في المكان، في الوقت عينه. كذلك، إذا رأى نفسه في أثناء نومه يتحدّث مع صاحب له يعلم أنه عالق في مكان بعيد، فهو يستخلص من ذلك أن هذا الصاحب يتألّف هو أيضًا من كائنين: أحدهما ينام على بعد معيّن والآخر أتى ليتجلى من طريق الحلم. شيئًا فشيئًا، تظهر من هذه التجارب المتكررة فكرة وجود قرين لنا داخل كلّ منّا، نفس أخرى لها القدرة في شروط محدّدة على مغادرة الجسم البشري الذي تسكنه والذهاب بعيدًا لتتجوّل.

في طبيعة الحال، يبدي هذا القرين جميع السمات الأساس في الكائن المحسوس الذي يقوم له مقام الغلاف الخارجي؛ لكنّه في الوقت عينه يتمايز عنه بصفات عدّة. فهو أكثر حركية لأنه يستطيع اجتياز مسافات طويلة في لحظة. كما أنه أكثر طواعية ومرونة لأن عليه أن يتمكّن من عبور فتحات العضوية، ولا سيما الأنف والفم، كي يخرج من الجسم. نحن نتصوّره إذًا بوصفه مصنوعًا من مادة، من دون شك، لكن من مادة أكثر رقة وأثيرية من المواد كلّها التي نعرفها بالتجربة. هذا القرين هو النفس. وبالفعل، ما من شكّ في أن مجتمعات متعدّدة لم تتصوّر النفس على شاكلة الجسم؛ بل إن تلك المجتمعات تعتقد بأنها تعيد إنتاج التشوهات العرضية، كتلك الناجمة عن الجروح أو البتر. يقوم أستراليون ببتر إبهام عدوهم بعد قتله لئلّا تتمكن نفسه، المحرومة بذلك من إبهامها، من أن ترمي حربة وتنتقم. لكن في الوقت عينه، في النفس شيء نصف روحي، على الرغم من تشابهها مع الجسم. يقولون: «إنها الجزء الأرق والأكثر هوائية في الجسم»، «ليس فيها لحم ولا عظام ولا أعصاب»؛ وبأننا لا نشعر بشيء حين نريد الإمساك بها؛ بأنها «أشبه بجسم منقّى»[7].

(6) هذه هي الكلمة التي يستخدمها السيد تايلور. لكنها تبدو كأنها تتضمن وجود بشر بالمعنى الحرفي للكلمة قبل وجود حضارة. في أي حال، ليس هناك مصطلح ملائم للتعبير عن الفكرة. ومصطلح بدائي نفضّل استخدامه بسبب عدم وجود مصطلح أفضل، هو كما قلنا بعيد من أن يكون مُرضيًا.

(7) يُنظر: Tylor, *La Civilisation primitive*, vol. 1, p. 529.

في أي حال، وحول هذا المعطى الأساس في الحلم، اجتمعت على نحو طبيعي وقائع أخرى من التجربة، أثّرت في العقل بالطريقة عينها: فقدان الوعي، والسكتة الدماغية، والغشية والوجد، أي باختصار كل حالات فقدان الإحساس الموقّت. وبالفعل، تفسّر فرضية قدرة مبدأ الحياة والشعور على مغادرة الجسم مؤقتًا هذه الحالات كلها. من جانب آخر، كان طبيعيًا أن يخلَط بين هذا المبدأ والقرين، نظرًا إلى أن غياب القرين في أثناء النوم يؤدي إلى تأثير يومي: تعليق الحياة والفكر. هكذا، بدت ملاحظات متنوعة وكأنها تثبت بعضها بعضًا وتؤكّد فكرة ازدواجية بنية الإنسان[8].

لكنّ النفس ليست روحًا. إنها موصولة بجسم لا تخرج منه إلا استثنائيًا؛ وبوصفها ليست أكثر من ذلك، فهي ليست موضوع أي عبادة. أما الروح، وعلى الرغم من أنها تقيم عادة في شيء محدد، فهي تستطيع الابتعاد منه حين تشاء ولا يستطيع الإنسان التواصل معها إلا عبر تقيّده باحترازات شعائرية. لم يكن ممكنًا إذًا أن تصبح النفس روحًا إلا بعد أن تتحوّل، وقد أدّى مجرّد تطبيق الأفكار السابقة على واقعة الموت إلى هذا التحوّل وبكلّ طبيعية. فبالنسبة إلى ذكاء بدائي، لا يتميز الموت من إغماء طويل أو نوم طويل، لأن فيه ملامحه كلّها. ويبدو بالتالي أنه يتمثّل أيضًا في انفصال للنفس عن الجسم، يماثل الانفصال الذي يحدث كل ليلة؛ لكن بما أننا لا نرى الجسم في مثل هذه الحالة يعود إلى الحركة، فنتصوّر انفصالًا ليست له حدود زمنية يمكن تعيينها. حالما يتلف الجسم - والشعائر الجنائزية تهدف جزئيًا إلى تعجيل هذا التلف - يصبح الانفصال نهائيًا بالضرورة. ها هي الأرواح إذًا، منفصلة عن أي جسم بشري ومتروكة بحرّية في الفضاء. وبازدياد عددها مع الزمن، تتشكّل حول الأحياء جماعة من النفوس. لهذه النفوس البشرية حاجات وأهواء بشرية، بالتالي فهي تسعى إلى الاختلاط بحياة رفاق الأمس، إما لمساعدتهم وإما للإضرار بهم، وفق المشاعر التي تكنّها لهم. والحال أن طبيعتها تجعل منها وفق الحالة إما نصراء أعزّاء وإما خصومًا ألدّاء. فهي تستطيع، بفضل سيولتها الشديدة، التغلغل في الأجسام والتسبب في جميع أنواع الاضطراب فيها أو على عكس ذلك زيادة حيويتها. هكذا، نعتاد أن ننسب إليها حوادث الحياة كلها التي تخرج قليلًا عن المألوف، فليس هناك حدث واحد لا تكون لها يد فيه.

(8) يُنظر: Spencer, vol. 1, pp. 205 ff., and Tylor, vol. 1, pp. 509, 517.

وهي تشكّل بالتالي ذخيرة من العلل المتوافرة دومًا، والتي لا تترك عقلًا يسعى إلى التفسيرات حائرًا. ألا يبدو رجل معيّن ملهمًا، ألا يتحدّث بحيوية، ألا يبدو كأنه يعلو على نفسه وعلى مستوى البشر العادي؟ السبب في ذلك هو أن نفسًا صالحة بداخله تحرّكه. ألا يبدو رجلًا آخر كأنه تعرض لهجوم أو كأن جنونًا تلبّسه؟ السبب في ذلك هو أن روحًا شرّيرة دخلت جسمه وجلبت له هذا الاضطراب كله. ليس هناك مرض لا تمكن نسبته إلى تأثير من هذا النوع. هكذا، تُنسب إلى البشر قدرة النفوس التي يضفيها هؤلاء عليها، إلى درجة أن الإنسان يجد نفسه في نهاية المطاف أسير هذا العالم الخيالي على الرغم من أنه صانعه وأنموذجه. إنه يقع أسير تبعيته لهذه القوى الروحية التي خلقها بيده وعلى صورته الخاصة. فإذا كانت النفوس تتحكم إلى هذا الحد بالصحة والمرض، بالخير والشر، فمن الحصافة أن نستميل إحسانها أو أن نسترضيها حين تغضب. من هنا، تأتي النذور والأضاحي والصلوات، أي باختصار كل عدّة التقيد بالشعائر الدينية[9].

تلك هي النفس وقد أصابها التحوّل. ومن مجرّد مبدأ حيوي يحرّك جسمًا بشريًا، أصبحت روحًا، جنيًا، طيبًا أو شرّيرًا، بل إلهًا، وفق أهمية التأثيرات المنسوبة إليها. لكن بما أن الموت هو الذي قام بهذا التمجيد، فمن المفترض أن تكون أوّل عبادة عرفتها الإنسانية قد توجّهت في نهاية المطاف إلى الموتى، إلى نفوس الأسلاف. هكذا، كانت أولى الشعائر شعائر الدفن؛ وكانت أولى الأضاحي نذورًا غذائية موجهة لتلبية حاجات الموتى؛ وأولى المذابح قبورًا[10].

ولكن، لمّا كان أصل هذه الأرواح بشريًا، فهي لم تكن تهتم إلا بحياة البشر، ولم يكن مفترضًا فيها أن تؤثّر إلا في الحوادث البشرية. يبقى أن نفسّر كيف تخيّل البشر نفوسًا أخرى للتعبير عن ظواهر الكون الأخرى، وكيف تشكّلت لاحقًا عبادة للطبيعة إلى جانب عبادة الأسلاف.

يقول تايلور إن هذا التوسّع للأرواحية يعود إلى العقلية الخاصة بالإنسان البدائي الذي لا يعرف، مثله في ذلك مثل الطفل، تمييز الحيّ من غير الحي. وبما

(9) Tylor, vol. 2, pp. 143 ff.

(10) Ibid., vol. 1, pp. 326, 555.

أن أولى الكائنات التي يشرع الطفل بتشكيل فكرة عنها هي البشر، أي هو نفسه والمحيطون به، فهو يميل إلى تصوّر الأشياء كلّها على نمط الطبيعة البشرية. وهو يرى في الدمى التي يلعب بها، أو شتى المواضيع التي تؤثّر في حواسه، كائنات حية مثله. والحال أن البدائي يفكّر مثلما يفكّر الطفل. بالتالي، يميل هو أيضًا إلى منح الأشياء كلها، حتّى غير الحية منها، طبيعة مماثلة لطبيعته. فإذا توصّل، للأسباب المعروضة آنفًا، إلى فكرة أن الإنسان جسم تحرّكه روح، سيكون عليه بالضرورة أن ينسب إلى الأجسام الخاملة نفسها ازدواجية من النوع عينه، وأنفسًا مشابهة لنفسه. لكن، من غير الممكن أن يكون مجال تأثير الاثنين واحدًا. فليس لنفوس البشر تأثير مباشر إلا في عالم البشر: لديها تفضيل معيّن للجسم البشري، حتى حين يمنحها الموت حريّتها. من جانب آخر، تستوطن نفوس الأشياء قبل كلّ شيء في هذه الأشياء، وينظَر إليها بوصفها العلل المؤدّية إلى كل ما يجري فيها. وفيما تعبّر الأولى عن الصحة أو المرض، عن المهارة أو عدمها، وما إلى ذلك؛ نفسّر بالثانية، أوّلًا ظواهر العالم الفيزيائي، حركة جريان المياه أو الكواكب، تبرعم النباتات، تكاثر الحيوانات، وما إلى ذلك. على هذا النحو، استكملت فلسفة للعالم تلك الفلسفة الأولى للإنسان التي قامت عليها عبادة الأسلاف.

لقد وجد الإنسان نفسه في حالة تبعية لهذه الأرواح الكونية أكثر وضوحًا من تبعيته لقرناء أسلافه الهائمة. فمع هؤلاء الأسلاف، لم يكن يستطيع أن يقيم إلا علاقة مثالية وخيالية، في حين أنه يعتمد واقعيًا على أشياء يحتاج إلى مؤازرتها كي يعيش؛ فظنّ أنه يحتاج أيضًا إلى الأرواح التي يعتقد أنها هي التي تحرّك هذه الأشياء وتحدّد تجلياتها المختلفة. توسّل عونها واستجداها بالنذور والصلوات، وانتهى دين الإنسان بأن يكون دينًا للطبيعة.

يعترض هربرت سبنسر على هذا التفسير بأن الوقائع تعارض الفرضية التي يستند إليها. يقول إنه يقرّ بوجود وقت لم يدرك فيه الإنسان الاختلافات التي تفصل بين الحيّ وغير الحيّ. والحال أنه مع ارتقائنا في السلّم الحيواني، نرى تنامي قدرتنا على تطوير مثل هذا التمييز. فالحيوانات العليا لا تخلط شيئًا يتحرّك بنفسه ويضبط حركاته لتتوافق مع غاياته، بالأشياء التي تتحرّك بدفع من الخارج حركة آلية. «حين يتسلّى قطّ بفأر أمسك به، فهو يلمسه بطرف مخلبه ليجعله

يعدو إذا ما رآه ساكنًا لوقت طويل. بطبيعة الحال، يظن القط أن الكائن الحي الذي يتعرّض للإزعاج سوف يسعى للهرب»[11]. لكن، لا يمكن أن يكون لدى الإنسان، حتى إن كان بدائيًا، ذكاء أدنى من ذكاء الحيوانات التي سبقها في التطوّر؛ بالتالي، لا يمكن أن يكون قد انتقل من عبادة الأسلاف إلى عبادة الأشياء بسبب نقص في حس التمييز.

وفق سبنسر الذي يفترق في هذه النقطة، في هذه النقطة فحسب، عن تايلور، ينتج هذا الانتقال حقًّا عن خلط، لكنه خلط من نوع آخر. إنه، إلى حدّ كبير في الأقل، نتاج التباسات لغوية لا تعدّ ولا تُحصى. في كثير من المجتمعات الدنيا، من الشائع جدًا منح كلّ فرد، حين يولد أو لاحقًا، اسم حيوان أو نبات أو نجم أو شيء طبيعي ما. لكن، يصعب على البدائي، بسبب النقص الشديد في دقّة لغته، تمييز المجاز من الواقع. بالتالي، سرعان ما يغيب عن ناظريه أن هذه التسميات لا تعدو كونها صورًا، وينتهي به الأمر حين يأخذها حرفيًا إلى الاعتقاد بأن سلفًا يدعى النمر أو الأسد هو حقًّا نمر أو أسد. وعلى أثر ذلك، تحوّلت العبادة التي كان ذلك السلف موضوعًا لها حتى ذلك الوقت، إلى عبادة الحيوان، بعد أن اختلط الأمر بينهما في ذهنه؛ وبما أن الاستبدال عينه يجري بالنسبة إلى النباتات والنجوم وظواهر الطبيعة كلّها، فقد حلّ دين الطبيعة محلّ الدين القديم، دين الموتى. يشير سبنسر إلى التباسات أخرى إلى جانب هذا الالتباس الأساسي، عزّزت هنا أو هناك فعل الالتباس الأوّل. فعلى سبيل المثال، نُظر إلى الحيوانات التي تخالط محيط القبور أو بيوت البشر بوصفها أرواحًا متجسّدة وعُبدت بهذه الصفة[12]؛ أو كما انتهى الأمر بالجبل الذي جعله المأثور مهدًا للعرق ليعَدّ سلف هذا العرق؛ ويُظن أن البشر اعتقدوا بأنهم تحدروا منه لأنهم آمنوا بأن أسلافهم أتوا منه، بالتالي عُدّ هو نفسه سلفًا[13]. لكن، وباعتراف سبنسر نفسه، لم يكن لهذه الأسباب الثانوية إلا تأثير ثانوي؛ فما حدّد أساسًا تأسيس عبادة الطبيعة هو «التأويل الحرفي للأسماء المجازية»[14].

(11) يُنظر: Spencer, vol. 1, p. 184.

(12) Ibid., pp. 447 ff.

(13) Ibid., p. 504.

(14) Ibid., p. 478, Cf. p. 528.

كان علينا ذكر هذه النظرية ليكتمل عرضنا للأرواحية؛ لكنها نظرية لا تتوافق أبدًا مع الوقائع، وقد أُهملت اليوم عالميًا إلى حدّ اعتبار من غير الضروري التوقّف عندها أكثر من ذلك. وحتى يتسنّى لنا تفسير واقع على مثل هذا القدر من العمومية باعتباره دين عبادة الطبيعة عبر الوهم، ينبغي أن تكون لهذا الوهم المنبثق أسباب تتمتّع بالقدر عينه من العمومية. والحال أنه حتى لو استطاعت حالات سوء الفهم، كتلك التي أورد عنها سبنسر أمثلة نادرة، أن تفسّر تحولّ عبادة الأسلاف إلى عبادة للطبيعة، فمن غير الواضح لزوم حدوثها بشيء من الشمولية، إذ ليس هناك أيّ آلية نفسية تتطلّبها. لا شكّ في أن التعبير، بغموضه، قد يفضي إلى التباس ما؛ لكن بالمقابل، تعارض جميع التذكارات الشخصية التي تركها السلف في ذاكرة البشر هذا الالتباس. لماذا يخلي المأثور الذي صوّر السلف على هيئته الحقيقية، أي كإنسان عاش حياة إنسان، مكانه لمهابة التعبير؟ من جهة أخرى، ثمة بعض الصعوبة في الإقرار بأن البشر ولدوا من جبل أو من نجم، من حيوان أو من نبتة؛ وما كان ممكنًا ألا تكون فكرة هذا الاستثناء للتصورات المعتادة عن التوالد قد أثارت مقاومة شديدة. إذًا، من غير الصحيح أن الخطأ وجد الطريق ممهّدًا أمامه سلفًا، والأصحّ بالأحرى أن العقول المختلفة أعاقت سيرورته وقبوله. ولا نفهم بالتالي كيف أمكن أن ينتصر الخطأ مثل هذا الانتصار الشمولي على الرغم من كلّ هذه العقبات.

II. نقد الأطروحة الأولى

تبقى نظرية تايلور التي لا يزال نفوذها كبيرًا، وكذلك فرضياته عن الحلم وأصل أفكار النفوس والأرواح، كلاسيكية. لذا، رأينا من الأهمية بمكان أن نختبر قيمتها.

بداية، ينبغي الإقرار بأن منظّري الأرواحية قد قدّموا لعلم الأديان وحتى لتاريخ الأفكار العام خدمة جليلة حين أخضعوا مفهوم النفس للتحليل التاريخي. فبدلًا من أن يجعلوه، على غرار عدد كبير من الفلاسفة، معطى بسيطًا ومباشرًا للوعي، رأوا فيه وعلى نحو أكثر صوابًا بكثير كلًا معقدًا، بل نتاجًا للتاريخ والميثولوجيا. وبالفعل، ليس هناك ريب في أن النفس شأن ديني أساسًا بطبيعته وأصوله ووظائفه. وقد تلقّاها الفلاسفة من الدين؛ لذلك، لا يمكن أن نفهم الشكل الذي تصورها به

مفكّرو العصور القديمة إن لم نأخذ بالحسبان العناصر الأسطورية التي استُخدمت في تشكيل مفهوم النفس.

ولئن كانت مأثرة تايلور تكمن في طرحه المشكلة، فإن الحل الذي يقدّمه لها لا يمرّ من دون أن يثير مصاعب خطيرة.

هناك بداية تحفّظات ينبغي تسجيلها على المبدأ الذي يشكّل أساس هذه النظرية. إذ يُعدّ أمرًا بدهيًا أن النفس متمايزة تمامًا عن الجسد، وبأنها قرينه، وبأنها تعيش داخله وخارجه حياة خاصّة بها ومستقلة. والحال أن هذا التصوّر، كما سنرى[15]، ليس هو تصور البدائي؛ أو أنه لا يمثّل في الأقلّ إلا أحد مظاهر فكرته عن النفس. فالنفس بالنسبة إليه، مستقلّة في بعض الجوانب عن الجسم البشري الذي يحرّكها، لكنّها تمتزج جزئيًا بهذا الجسم البشري إلى درجة أن يصعب عليها الانفصال عنه جذريًا: هناك أعضاء ليست مقرّها المعتاد فحسب، بل شكلَها الخارجي وتجليها المادي في آن واحد. لذا، فإن المفهوم أكثر تعقيدًا ممّا يفترضه المذهب. وبالتالي، ليس مؤكدًا أن تكفي التجارب المذكورة لتوضيحه؛ وحتّى إذا كانت تسمح بفهم كيفية اعتقاد الإنسان بأنه مزدوج الطبيعة، فهي لا تستطيع أن تفسّر كيف لا تستبعد هذه الازدواجية، بل على عكس ذلك تتضمّن وحدة عميقة وتغلغلًا حميميًّا لكينونتين متمايزتين على هذا النحو.

لكن، دعونا نقرّ باختزال فكرة النفس بفكرة القرين، ولنرَ كيف تشكّلت هذه الأخيرة. ما كان إلا لخبرة الأحلام أن توحي بها للإنسان. فمن أجل أن يفهم كيف يمكن أن يرى في نومه أماكن بعيدة أو قريبة، على الرغم من أن جسمه يظلّ مستلقيًا على الأرض، كان سيُدفع إلى تصوّر نفسه متضمِّنة كينونتين: جسمه من جهة، ومن الجهة الأخرى ذات ثانية قادرة على أن تغادر الجسم البشري الذي تسكنه وتذرع الفضاء. لكن بداية، ومن أجل أن يتسنى لفرضية القرين أن تفرض نفسها على البشر بشيء من الضرورة، كان ينبغي أن تكون الفرضية الوحيدة الممكنة، أو في الأقل الفرضية الأكثر تقنينًا. والحال أن هناك فرضيات أخرى أكثر بساطة قد تخطر، في ما يبدو، على البال بالبساطة عينها. لماذا، على سبيل المثال، لا

---

(15) يُنظر لاحقًا القسم الثاني، الفصل الثامن من هذا الكتاب.

يتخيل النائم أنه كان قادرًا في أثناء نومه على أن يرى من بعد؟ إذ يتطلب تخيل هذه القدرة إعمالًا للمخيلة أقلّ مما يحتاج إليه بناء مفهوم القرين المعقّد جدًا، والمصنوع من مادّة أثيرية، تكاد تكون غير مرئية، لا تقدّم التجربة المباشرة أيّ مثال عليها. في أي حال، وبفرض أن هناك أحلامًا تستدعي على نحو طبيعي إلى حدّ ما التفسير الأرواحي، فهناك بالتأكيد أحلام كثيرة أخرى لا تعكسه إطلاقًا. في كثير من الأحيان، تحيل أحلامنا إلى حوادث ماضية؛ فنحن نرى مجددًا ما كنّا رأيناه أو فعلناه، في حالة اليقظة، البارحة أو ما قبله، أو أثناء شبابنا، وما إلى ذلك؛ وهذه الأحلام متواترة وتحتل مكانًا معتبرًا في حياتنا الليلية. والحال هذه، فإنه لا يمكن تفسير فكرة القرين. وحتى لو كان في وسع القرين الانتقال من مكان إلى آخر، فلا نرى كيف يستطيع أن يرتقي مجرى الزمن. وكيف يستطيع الإنسان، مهما يكن ذكاؤه بدائيًا، الاعتقاد حين يستيقظ بأنه شهد بالفعل أو شارك في حوادث يعلم أنها حدثت في الماضي؟ كيف يستطيع أن يتخيل أنه عاش في أثناء نومه حياة يعلم أنها انقضت منذ وقت طويل؟ سيكون أكثر طبيعية بكثير أن يرى هذه الصورة المتجددة بوصفها ما هي عليه حقًا، أي ذكرى مثل تلك التي يختبرها نهارًا، لكن بكثافة.

من جهة أخرى، في المشاهد التي نكون فيها فاعلين وشهودًا في أثناء نومنا، يحدث باستمرار أن يؤدّي أحد معاصرينا دورًا نؤديه نحن في الوقت عينه: نعتقد أننا نراه ونسمعه حيث نرى أنفسنا. وفق الأرواحية، سيشرح البدائي هذه الوقائع بتخيل أن هذا أو ذاك من صحبه زار قرينه أو التقى به. ولكن حسبهُ أن يسألهم، بعد أن يستيقظ، ليدرك أن تجاربهم لا تتزامن مع تجربته. وفي الوقت عينه، هم أيضًا يكونون قد حلموا، لكنّ أحلامهم تكون مغايرة تمامًا لأحلامه. فهم لم يروا أنفسهم مشاركين في المشهد عينه؛ هم يعتقدون أنهم زاروا أماكن مغايرة تمامًا. وبما أن تناقضات كهذه ينبغي أن تكون القاعدة في هذه الحالة، فكيف لا تدفع البشر ليقولوا في أنفسهم إن هناك خطأً في ما يبدو، بأنهم تخيّلوا أن وهمًا ما خدعهم؟ هناك شيء من التبسيطية في السذاجة العمياء المنسوبة إلى البدائي. من غير الصحيح أنه سيضفي بالضرورة الموضوعية على جميع أحاسيسه. ولن يفوته أن يلاحظ حواسه تخدعه أحيانًا، حتى في حالة اليقظة. فلماذا يعتقد أنها أكثر عصمة ليلًا منها نهارًا؟ هناك بالتالي أسباب كثيرة تعارض نظرية أنه يخال أحلامه وقائع بسهولة مفرطة وأنه يؤوّلها بوصفها انشطارًا في كينونته.

لكن، فضلًا عن ذلك، وحتى لو أمكن تفسير أي حلم بفرضية القرين ولم يكن ممكنًا تفسيره بأسلوب آخر، يظلّ سؤال لماذا سعى الإنسان إلى تفسيره مطروحًا. لا شكّ في أن الحلم يشكّل مادّة لمسألة ممكنة. لكننا نمرّ باستمرار بجانب مشكلات لا نطرحها على أنفسنا، ولا نشك حتى في وجودها ما لم يدفعنا ظرف ما إلى الإحساس بضرورة طرحها على أنفسنا. وحتى حين يكون تذوّق التأمّل المحض مستثارًا، يكون التفكير بعيدًا من استثارة المسائل كلّها التي يمكن أن تنطبق عليه؛ وحدها تلك المسائل التي تمثّل أهمية معينة تجتذبه. ولا سيما حين يتعلق الأمر بوقائع تحدث دائمًا بالأسلوب عينه، حيث يدفع الاعتياد الفضولَ دائمًا إلى السبات ولا نعود نفكر حتى في أن نتساءل. من أجل التنبّه من هذا الخدر، ينبغي أن تأتي مقتضيات عملية، أو في الأقل اهتمام نظري شديد الإلحاح، لتنشيط اهتمامنا وتحويله إلى هذا الجانب. هكذا، وُجد في كل لحظة من التاريخ كلّ هذا الكم من الأمور التي نتخلى عن فهمها، من دون أن نعي تخلينا هذا. فحتى وقت غير بعيد، كان الناس يعتقدون أن محيط الشمس لا يتجاوز بضع أقدام. كان هناك شيء غير قابل للفهم في أن يكفي قرص مضيء بهذا المدى الضعيف لإنارة الأرض. وعلى الرغم من ذلك، لم تفكر البشرية طوال قرون في حلّ هذا التناقض. لطالما كانت الوراثة واقعًا معروفًا منذ عهد بعيد. ولم يحاول أحد وضع نظرية لها إلا منذ وقت قصير. بل إن هناك معتقدات كانت مقبولة، وتجعل الوراثة غير قابلة بتاتًا للفهم: هكذا، نجد أن مجتمعات أسترالية عدّة سنتطرق إليها لاحقًا لا تجعل الطفل نتاج أبويه من الناحية الفيزيولوجية[16]. ويبلغ هذا الكسل الذهني بالضرورة أقصاه عند البدائي. فهذا الكائن الواهن الذي يعاني كثيرًا لينجو بحياته من جميع القوى التي تحاصره لا مجال لديه لترف التأمّل. ليس عليه أن يفكر إلا حين يحثّه أمر ما على التفكير. والحال أنه تصعب ملاحظة ما يمكن أن يكون قد حمله على أن يجعل من الحلم ثيمة تأملاته. ما هو الحلم في حياتنا؟ كم هو صغير حجمه، ولا سيما بسبب الانطباعات الغائمة جدًا التي يتركها في الذاكرة والسرعة التي يغيب فيها عن التذكر، وكم يكون مفاجئًا بالتالي أن يبذل رجل، ذكاؤه بدائي إلى هذا الحد، ذلك الجهد كله ليجد له تفسيرًا! فمن بين الوجودين

---

(16) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 123-127, and Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 2, pp. 52 ff.

اللذين يعيشهما على التوالي، الوجود النهاري والوجود الليلي، لا بد من أن الأول هو الذي كان يهمه أكثر. أليس غريبًا أن يكون الوجود الثاني قد أثار اهتمامه بما يكفي كي يجعل منه أساسًا لمنظومة كاملة من الأفكار المعقدة والمدعوة إلى أن يكون لها تأثير عميق كهذا في فكره وسلوكه؟

إن كلّ شيء يدعو إذًا إلى برهنة ضرورة مراجعة النظرية الأرواحية الخاصة بالنفس، على الرغم من الصدقية التي لا تزال تتمتع بها. لا شكّ في أن البدائيّ يعزو أحلامه، أو في الأقل جزءًا منها، إلى تنقلات قرينه. لكنّ هذا لا يعني أن الحلم قد قدّم فعليًا المواد التي بنيت بها فكرة القرين أو النفس؛ لأنها يمكن أن تكون قد طُبقت لاحقًا على ظواهر الحلم والوجد والاستحواذ، لكن من دون أن تكون مشتقة منها. من الشائع أن تستخدَم فكرة معينة، بعد تشكيلها، في تنسيق وقائع أو تسليط الضوء عليها، بضوء يكون أحيانًا ظاهريًا أكثر منه واقعيًا، في حين لم تكن لتلك الوقائع في البداية صلة بتلك الفكرة، ولم يكن ممكنًا أن توحي بها من تلقاء نفسها. أما اليوم، فغالبًا ما يبرهَن وجود الله وخلود النفس عبر إظهار أن هذه المعتقدات متضمّنة في مبادئ الأخلاق الأساس، لكنّ أصلها في واقع الأمر مغاير تمامًا. وربما يقدّم تاريخ الفكر الديني أمثلة عدة على هذه التبريرات الاستذكارية التي لا تستطيع أن تعلّمنا شيئًا عن الطريقة التي تشكّلت فيها الأفكار ولا عن العناصر التي تتكوّن منها.

من جهة أخرى، من المحتمل أن يميز البدائي بين أحلامه وألا يفسّرها بالأسلوب عينه. ففي مجتمعاتنا الأوروبية، لا يزال عدد كبير من الناس ينظرون إلى النوم بوصفه حالة سحرية - دينية، تكون للروح فيها، وقد تخففت جزئيًا من الجسم، حدّة رؤيا لا تتمتع بها في حالة اليقظة، لكنّهم لا يمضون إلى حدّ أن يعدّوا الأحلام جميعًا ضروبًا من الحدس الصوفي، بل على العكس تمامًا، فهم لا يرون، مع العالم كلّه، في معظم أحلامهم إلا حالات دنيوية، أو ألعابًا عبثية للصور، أو مجرّد هلوسات. ويمكن أن نعتقد أن البدائي قد قام دائمًا بمثل هذه التمييزات. يقول كودرنغتون[17] (R. H. Codrington) جازمًا عن الميلانيزيين بأنهم لا ينسبون

(17) روبرت هنري كودرنغتون (1830-1922)، مبشر أنغليكاني وأنثروبولوجي، أجرى أوّل دراسة عن المجتمع الميلانيزي وثقافته. (المترجمة)

إلى تجوالات النفوس كل أحلامهم من دون تمييز، بل تلك التي تصدم مخيّلتهم بقوة فحسب[18]: لا شكّ في أن ما ينبغي أن يفهم من ذلك هو تلك الأحلام التي يعتقد النائم أنه يتواصل فيها مع كائنات دينية، كالجنّ الطيبين أو الشرّيرين، أو نفوس الموتى، وما إلى ذلك. على النحو عينه، يميز الدييري[19] (Dieri) بوضوح شديد بين الأحلام العادية وبين الرؤى الليلية حيث يظهر لهم صديق ما أو قريب متوفى. وهم يمنحون هذين النوعين من الحالات أسماء مختلفة. يرون في الحالة الأولى مجرّد وهم خادع لمخيلتهم؛ أما الحالة الثانية، فينسبونها إلى فعل روح شريرة[20]. وجميع الوقائع التي ينقلها هويت[21] (Howitt) كأمثلة لإظهار كيف ينسب الأسترالي إلى النفس القدرة على مغادرة الجسم تتمتع على حدّ سواء بطابع صوفي: إذ يعتقد النائم نفسه محمولًا إلى أرض الموتى أو أنه يتحدّث مع رفيق ميت[22]. إن هذه الأحلام متواترة عند البدائيين[23]. والأرجح أن النظرية تشكّلت حول هذه الوقائع (المستفادة من الرؤى والأحلام). وللتعبير عنها، أقرّ الناس أن نفوس الموتى تأتي لتقابل الأحياء في أثناء نومهم. وزاد من سهولة قبول هذا التفسير أن أي واقعة تجريبية لم تكن قادرة على دحضه. لكن هذه الأحلام لم تكن ممكنة إلا حيث كانت توجد أصلًا فكرة الأرواح والنفوس وأرض الموتى، أي

---

(18) يُنظر: R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 249-250.

(19) جماعة من سكان أستراليا الأصليين تقطن جنوب الصحراء الأسترالية. (المترجمة)

(20) يُنظر: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 358 (d'après Gason).

(21) ألفريد وليام هويت (1830-1908)، أنثروبولوجي وعالم طبيعة ومستكشف أسترالي. (المترجمة)

(22) Ibid., pp. 434-442.

(23) يقول تايلور إن زنوج غينيا الاستوائية لديهم «في أثناء نومهم مقدار مساو من العلاقات مع الموتى لمقدارها في اليوم السابق مع الأحياء»، يُنظر: Tylor, vol. 1, p. 515.

ويوجّه الكاتب أيضًا في شأن هذه الشعوب الملاحظة الآتية: «هم ينظرون إلى أحلامهم كلها بوصفها زيارات تقوم بها أرواح أصدقائهم المتوفين»، يُنظر: Ibid., p. 514.

لا شكّ في أن التعبير مبالغ فيه؛ لكنّه دليل جديد على كثرة الأحلام الصوفية عند البدائيين. وهذا ما يميل إلى تأكيده أيضًا الأصل الذي يقترحه شتريلو لتعبير أرونتا ألتجيريريما (arunta altjirerema) الذي يعني «يحلم». فهو يقول إنه مكون من كلمة ألتجيرا (altjira) التي يترجمها شتريلو بكلمة إله وكلمة راما (rama) التي تعني رأى. بذلك، يكون الحلم اللحظة التي يتصل فيها الإنسان مع الكائنات المقدسة، يُنظر: Strehlow, vol. 1, p. 2.

حيث كان التطور الديني متقدمًا نسبيًا. وعلى الرغم من أن تلك الأحلام لم تكن قادرة على تزويد الدين بالمفهوم الأساس الذي يستند إليه، لكنّها تستلزم وجود منظومة دينية متشكلة ترتبط بها[24].

III. نقد الأطروحة الثانية

لكن، دعونا نصل إلى ما يشكّل لبّ العقيدة.

يعترف الأرواحيون بأن فكرة القرين، مهما يكن مصدرها، لا تكفي لتفسير كيفية تشكّل هذه العبادة للأسلاف التي أريدَ جعلها النمط الأساس لجميع الأديان. فحتى يصبح القرين موضوع عبادة، كان ينبغي أن يكف عن أن يكون مجرد نسخة طبق الأصل عن الفرد، وأن يكتسب السمات الضرورية ليصبح في مرتبة الكائنات المقدسة. يقال إن الموت هو الذي كان يعمل على هذا التحول. لكن، من أين يمكن أن تأتي القوة المنسوبة إليه؟ وحتى إذا كان التماثل بين النوم والموت كافيًا للدفع إلى الاعتقاد بأن النفس تعيش خارج الجسم (وهناك تحفّظات لازمة بهذا الشأن)، فلماذا تتغيّر طبيعة هذه النفس بالكامل لمجرّد أنها الآن منفصلة عن الجسم البشري؟ إذا لم تكن وهي حيّة إلا شيئًا دنيويًا، مبدأ حيويًا متجوّلًا، فكيف تصبح فجأة شيئًا مقدّسًا وموضوعًا لمشاعر دينية؟ إن الموت لا يضيف إليها أيّ شيء أساس، باستثناء حرّية أكبر في الحركة. وبما أنها لا تعود مرتبطة بمكان إقامة خاص، فهي تصبح قادرة على أن تقوم في جميع الأوقات بما لم تكن قادرة على القيام به إلا ليلًا؛ لكنّ الفعل الذي باتت قادرة على ممارسته يتمتع بالطبيعة عينها دائمًا. لماذا إذًا

(24) اعتقد أندرو لانغ الذي يرفض هو أيضًا إقرار أن تجربة الحلم هي التي اقترحت فكرة النفس على الإنسان، أنه يستطيع اشتقاقها من معطيات تجريبية أخرى: إنها وقائع الروحانية (التخاطر، الرؤية عن بعد، وما إلى ذلك). لا نجد ضرورة لمناقشة نظريته، مثلما عرضها في كتابه **صناعة الدين**. فهي تستند إلى فرضية أن الروحانية واقع ملاحظة دائمة، وبأن الرؤية من بعد قدرة حقيقية عند الإنسان، أو في الأقل عند بعض البشر، ونعلم مقدار الجدال الذي تتعرّض له هذه المسلّمة علميًا. وما هو أكثر إثارة للجدال هو أن وقائع الروحانية ظاهرة ومتواترة بما يكفي لتكون قد استخدمت أساسًا للمعتقدات والممارسات الدينية جميعها المتصلة بالنفوس والأرواح. سوف يبعدنا تفحّص هذه المسائل من موضوع دراستنا أكثر مما يجب. وينقص، من جانب آخر، ضرورة انخراطنا في هذا التفحّص أن نظرية لانغ تبقى عرضة لعدد من الاعتراضات التي سوف نوجهها لنظرية تايلور في الفقرات اللاحقة.

رأى الأحياء في قرين رفيق الأمس، المقتلع من جذوره والمتسكّع، شيئًا آخر غير الشبيه؟ لقد كان شبيهًا يمكن أن يكون جواره غير مريح؛ ولم يكن إلهًا معبودًا[25].

يبدو أن الموت يؤدي إلى إضعاف الطاقات الحيوية، بدل تقويتها. ثمة بالفعل اعتقاد واسع الانتشار في المجتمعات الدنيا، مفاده أن النفس جزء لا يتجزأ من حياة الجسم. فإذا جُرح، جُرحت هي أيضًا، وفي الموضع المشابه. بناء عليه، يُفترض بهذه النفس أن تشيخ في الوقت عينه (لشيخوخة الجسم). في الواقع، هناك شعوب تقيم فروضًا جنائزية لمن بلغوا الشيخوخة؛ إذ تعاملهم كما لو أن نفوسهم شاخت بدورها[26]. بل يحدث أن ينفذ حكم الإعدام بانتظام في شخصيات تحظى بالامتياز، من ملوك أو كهنة، قبل أن تصل إلى الشيخوخة، لوجود اعتقاد بأنها تحوز أرواحًا جبارة يحرص المجتمع على الاستمرار في حمايتها. بذلك، يريدون تجنّب أن تصاب تلك الأرواح بالانحلال الجسدي الذي يصاب به المؤتمنون المؤقتون عليها؛ ولتحقيق ذلك، تُسحب من الجسم البشري الذي تقيم فيه قبل أن يوهنها العمر، وتُنقل قبل أن تخسر شيئًا من قوتها إلى جسم أكثر شبابًا، حيث تتمكن من الاحتفاظ بحيويتها سليمة[27]. لكن، حين ينتج الموت من المرض أو من الشيخوخة، يبدو إذًا أن القوى التي تستطيع النفس الاحتفاظ بها تكون أكثر ضعفًا؛ وحتى بعد أن يتحلل الجسم بالكامل، فلا نرى كيف تستطيع النفس أن تعيش بعده إذا كانت مجرد قرين له فحسب. من وجهة النظر هذه، تصبح فكرة البقاء صعبة الفهم. هناك إذًا مسافة وفجوة منطقية ونفسية بين فكرة القرين الحر وفكرة الروح التي تتوجه إليها عبادة.

---

(25) يقدّم جيفونز ملاحظة مماثلة. فهو يقرّ مع تايلور بأن فكرة النفس تأتي من الحلم وبأن الإنسان، بعد أن خلق هذه الفكرة، أسقطها على الأشياء. ويضيف أن كون تلك الطبيعة قد صُمّمت حيّة على صورة الإنسان لا يفسّر أنها تصبح موضوع عبادة. «عندما يرى الإنسان في شجرة تنحني في اللهب جيئة وذهابًا كائنًا حيًّا مثله، لا ينجم عن ذلك أبدًا أن يعدّ الشجرة أو اللهب كائنات خارقة للطبيعة؛ بل على العكس من ذلك، فطالما أنهما يشبهانه، لا يمكن أن يكون فيهما ما هو خارق للطبيعة في نظره»، يُنظر:
F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion* (London: Methuen; New York: Macmillan, 1896), p. 55.

(26) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen: *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 506, and *Native Tribes of Central Australia*, p. 512.

(27) هذه الثيمة الشعائرية والأسطورية هي التي يدرسها فريزر في كتابه **الغصن الذهبي** (*The Golden Bough*).

ويبدو هذا الفاصل أكبر عندما نعرف أيّ هاوية تفصل العالم المقدس عن العالم الدنيوي؛ فمن البدهي ألا يكفي مجرد تغيّر الدرجات لجعلنا نمرر شيئًا من فئة إلى أخرى. لا تتميز الكائنات المقدسة عن الكائنات الدنيوية بالأشكال الغريبة أو المثيرة العجب التي تؤثر فيها، أو بالقدرات الأكثر اتساعًا التي تتمتع بها كليًّا؛ بل ليس هناك أي مجال للمقارنة بين هذه وتلك. والحال أنه ما من شيء في مفهوم القرين يمكن أن يعبّر عن تباين بهذه الجذرية. يقولون إنه ما إن يتحرر القرين من الجسم حتى يصبح قادرًا على إفادة الأحياء كثيرًا أو الإضرار بهم كثيرًا، وفق الطريقة التي ينظر فيها إليهم. لكن، لا يكفي أن يقلِق كائن ما محيطه حتى يبدو ذا طبيعة مغايرة تمامًا لطبيعة أولئك الذين يهدد طمأنينتهم. ولا شكّ في أن المؤمن، في الشعور الذي يحسّ به تجاه الأشياء التي يعبدها، يدخل دائمًا في نوع من التحفّظ والخشية؛ لكنّها خشية خاصّة، مستمدة من الاحترام أكثر مما هي مستمدة من الرعب، وحيث يسيطر هذا الانفعال الخاص جدًّا، والذي يلهم الإنسان، أي «العظَمة». ذلك أن فكرة العظَمة دينية أساسًا. لذلك، يمكن القول إن الإنسان لم يفسّر شيئًا من الدين ما دام لم يجد مصدر هذه الفكرة، وما الذي تقابله وما يمكن أن يكون قد أيقظها في الوعي. لا يمكن أن تتزوّد نفوس بشرية بسيطة بهذا الملمح لمجرّد أنها تحرّرت من الجسد.

هذا ما يظهره بوضوح مثال ميلانيزيا. يعتقد الميلانيزيون أن الإنسان يمتلك نفسًا تغادر الجسد عند الموت؛ فيتغيّر اسمها وتصبح ما يطلقون عليه تسمية تينالدو (Tinaldo)، أو ناتمات (Natmat)، وما إلى ذلك. من جهة أخرى، لديهم عبادة لنفوس الموتى: يبتهلون إليها ويتوسلونها ويقدّمون لها النذور والأضاحي. لكن، ليس كل تينالدو موضوع لهذه الممارسات الشعائرية؛ فوحدها تلك المنبثقة من البشر الذين أسبغ عليهم الرأي العام في حياتهم الفضيلة الخاصة جدًا التي يطلق عليها الميلانيزيون تسمية مانا (mana)، تتمتع بهذا الشرف. وسوف نوضح لاحقًا الفكرة التي تعبّر عنها هذه الكلمة؛ لكنّنا نكتفي مؤقتًا بالقول إنها الطابع المميز لكلّ ما هو مقدس. يقول كودرنغتون إن المانا «هي ما يسمح بإنتاج تأثيرات تفوق قدرة البشر العادية، وتخرج عن مسارات الطبيعة المألوفة»[28]. توجد المانا في

---

(28) يُنظر: Codrington, p. 119.

كاهن أو ساحر أو صيغة شعائرية مثلما توجد في حجر مقدّس أو في روح. بالتالي، وحدها التينالدو التي تقدم لها فروض دينية هي تلك التي كانت بنفسها كائنات مقدّسة، حين كان صاحبها حيًا. أما النفوس الأخرى، تلك التي تأتي من البشر العاديين، من جمهرة الدنيويين، فيقول المؤلّف عينه بأنها «نكرة بعد الموت مثلما كانت نكرة قبله»[29]. بالتالي، لا يتمتع الموت بذاته بأيّ فضيلة تأليهية. ولأنه ينجز بكمال وبشكل نهائي الفصل بين النفس والأشياء الدنيوية الأخرى، فربما يعزّز طابع النفس المقدس إذا كانت النفس تمتلكه أصلًا، لكنّه لا يخلقه.

كذلك، لو كانت أولى الكائنات المقدّسة، بحسب الفرضية الأرواحية، هي نفوس الموتى، وكانت أوّل عبادة هي عبادة الأسلاف، لوجب أن نلاحظ أنه كلما كانت المجتمعات أدنى تطورًا، ازدادت هذه العبادة توسّعًا ورسوخًا في الحياة الدينية، لكن الحقيقة خلاف ذلك. فعبادة الأسلاف لا تتطور ولا تقدم نفسها أيضًا تحت شكل مميز إلا في مجتمعات متقدمة مثل الصين ومصر والحاضرات اليونانية واللاتينية؛ وعلى العكس من ذلك، فإن هذه العبادة غير موجودة في المجتمعات الأسترالية التي تمثّل، وفق ما سنرى، أدنى وأبسط شكل تنظيم اجتماعي نعرفه. ولا شكّ في أننا نجد فيها شعائر جنائزية وشعائر حداد؛ لكنّ هذه الأنواع من الممارسات لا تشكل عبادة، على الرغم من أنها مُنحت هذا الاسم خطأً أحيانًا. فالعبادة ليست مجرد مجموعة من الاحترازات الشعائرية التي يلتزم الإنسان باتباعها في بعض الأحوال، بل هي منظومة شعائر وأعياد واحتفاليات متنوعة تتميز كلّها بتكرارها دوريًا. إنها تستجيب للحاجة التي يشعر بها المؤمن في أن يقوّي الصّلة بينه وبين الكائنات المقدّسة التي يخضع لها، ويؤكّدها بفواصل زمنية منتظمة. وهذا هو السبب في أننا نتحدث عن شعائر الزواج، لا عن عبادة الزواج؛ عن شعائر الولادة، لا عن عبادة المولود الجديد: لأن الحوادث التي تقام تلك الشعائر بمناسبتها لا تتضمن أي طابع دوري. كذلك، ليست هناك عبادة للأسلاف إلا حين تقدَّم أضاح بين حين وآخر على القبور، وحين يُراق الخمر عليها بتواريخ متقاربة أو متباعدة، وحين يحتَفل بأعياد منتظمة على شرف الميت. لكنّ الأسترالي لا يقيم مع أمواته أي علاقة من هذا النوع. عليه من

(29) Ibid., p. 125.

دون شكّ أن يواري رفاتهم وفق الشعيرة، وأن يبكي عليهم لوقت محدد بالطريقة المحددة، وأن يثأر لهم إن اقتضت الضرورة[30]. لكن، بعد أن ينجز هذه الواجبات التقَوية، وبعد أن تجفّ العظام، بعد أن يصل الحداد إلى ختامه، يكون كل شيء قد تمّ، ولا يعود على من بقي على قيد الحياة أيّ واجب تجاه أقاربه الذين فارقوا الحياة. صحيح أن هناك طريقة يواصل الأموات وفقها الاحتفاظ بمكانة معينة في حياة أقاربهم حتى بعد انتهاء الحداد. فقد يحدث أحيانًا الاحتفاظ بشعورهم أو ببعض عظامهم[31]، بسبب الفضائل الخاصة المنسوبة إليها. لكنهم في هذه اللحظة يتوقفون عن الوجود كأشخاص وينحدرون إلى مرتبة التمائم التي لا اسم لها ولا شخصية. في هذه الحالة، لا تكون بقاياهم موضوع أيّ عبادة ولا تستخدم إلا لأغراض سحرية.

لكن هناك قبائل أسترالية تحتفل دوريًا بشعائر على شرف الأسلاف الخرافيين الذين يرجعهم التراث إلى بداية الأزمنة. تتمثّل هذه الاحتفالات عمومًا في أشكال من التصورات الدراماتيكية التي تقلّد فيها أفعال تنسبها الأساطير إلى هؤلاء الأبطال الأسطوريين[32]. لكنّ الشخصيات التي تُقدّم على هذا النحو ليست بشرًا تحوّلوا بعد الحياة إلى ضرب من الآلهة بفعل الموت، بل من المفترض أن يكونوا قد تمتعوا، مذ كانوا أحياء، بقدرات خارقة، ويُعزى إليهم كل ما حدث في تاريخ القبيلة وحتى في تاريخ العالم. ويُنسب إليهم إلى حدّ كبير خلق الأرض مثلما هي عليه والبشر مثلما هم عليه. بالتالي، ليست الهالة التي لا تزال تحيط بهم نابعة فحسب من كونهم أسلافًا، أي في الحصيلة من كونهم ماتوا، بل بالأحرى من طابع إلهي ينسب ونسب على الدوام إليهم؛ ولاستعادة التعبير الميلانيزي، هم مزودون أساسًا بالمانا. وهذا يعني أنه ليس هناك ما يبرهن أن الموت يتمتع بأي قدرة على إكساب (الميت) صفة إلهية. كما أننا لا نستطيع القول من دون شطط بأن هذه

(30) بل يبدو أنه توجد أحيانًا نذور جنائزية. يُنظر: Walter Roth: «Superstition, Magic and Medicine,» *North Queensland Ethnography*, Bulletin no. 5, § 69 (1903), and «North Queensland ethnography, Bulletin no. 10, Burial Customs,» *Records of the Australian Museum*, vol. 6, no. 5 (1905), p. 395.

غير أن هذه النذور ليست دورية.

(31) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 538, 553, and *Northern Tribes*, pp. 463, 543, 547.

(32) يُنظر بخاصة: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, chaps. 6, 7, 9.

الشعائر تشكل عبادة للأسلاف، نظرًا إلى أنها لا تتوجه إلى الأسلاف بوصفهم كذلك. فمن أجل أن تكون هناك عبادة حقيقية للموتى، ينبغي أن يصير الأسلاف الحقيقيون، الآباء الذين يخسرهم الإنسان حقًا كل يوم، موضوع عبادة بعد موتهم؛ والحال أنه لا توجد في أستراليا آثار لعبادة من هذا النوع.

هكذا، نرى أن العبادة التي يفترض وفق هذه الفرضية أن تكون مسيطرة في المجتمعات الدنيا هي غير موجودة فيها في واقع الأمر. في نهاية المطاف، لا يهتم الأسترالي بأمواته إلا لحظة الوفاة وفي الزمن اللاحق بها مباشرة. وعلى الرغم من ذلك، تمارس هذه الشعوب عينها، مثلما سنرى تجاه كائنات مقدسة لها طبيعة مغايرة تمامًا، عبادة معقدة تتكون من احتفالات متعددة تستغرق أحيانًا أسابيع وحتى شهورًا كاملة. ومن غير المقبول أن تكون الشعائر القليلة التي يقيمها الأسترالي حين يفقد أحد أقاربه أصلًا هي ذاتها تلك العبادات الدائمة التي تتكرر بانتظام كل عام، وتشغل حيزًا معتبرًا من وجوده. بل إن التناقض بين هذه وتلك يبلغ حدًا يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كانت نفوس البشر قد صممت منذ الأصل بوصفها انبثاقات من الألوهية، وليست أبدًا الأنموذج المستخدم في تخيل الآلهة.

IV. نقد الأطروحة الثالثة

وما دامت عبادة الموتى ليست بدائية، فإن الأرواحية تفتقر إلى الأساس. بالتالي، قد تبدو نافلة مناقشة الأطروحة الثالثة في المنظومة، تلك التي تخص تحول عبادة الموتى إلى عبادة للطبيعة. لكن، بما أننا نعثر على المسلّمة التي تستند إليها حتى عند مؤرخي الدين الذين لا يقرّون الأرواحية المحض، مثل برنتون[33] (D. Brinton) ولانغ[34] وريفيل[35] وحتى روبرتسون سميث[36] (Robertson Smith)، فلا بد من تفحصها.

(33) يُنظر: Daniel Brinton, *The Religions of Primitive Peoples* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1897), pp. 47 ff.

(34) يُنظر: Salomon Reinach, *Mythes, Cultes et religions* (Paris: E. Leroux, 1905), p. 50.

(35) يُنظر: Albert Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*, 2 vols. (Paris: Librairie Fischbacher, 1883), vol. 2, conclusion.

(36) يُنظر: R. Smith, *Religion of the Semites*, 2nd ed. (London: A. and C. Black, 1894), pp. 126, 132.

وفق هذه الأطروحة، ينتج هذا التوسّع لعبادة الموتى إلى مجمل الطبيعة من أننا نميل غريزيًا إلى أن نتصوّر الأشياء كلها على صورتنا، أي بوصفها كائنات حية ومفكّرة. وسبق أن رأينا كيف كان سبنسر يجادل في واقعية هذه الغريزة المزعومة. بما أن الحيوان يميّز بوضوح الأجسام الحية من الجمادات، فقد بدا له مستحيلًا ألا يتمتع الإنسان بقدرة التمييز عينها، بوصفه سليلًا للحيوان. لكن مهما تكن الوقائع التي ذكرها سبنسر أكيدة، فليس لها في هذا المجال القيمة البرهانية التي ينسبها إليها، لأن تفكيره يفترض أن جميع القدرات والغرائز والاستعدادات التي يتمتع بها الحيوان انتقلت بالكامل إلى الإنسان؛ والحال أن أخطاء كثيرة تعود إلى هذا المبدأ الذي نخطئ فنعده حقيقة دامغة. على سبيل المثال، ما دامت الغيرة الجنسية قوية جدًا عند الحيوانات العليا، فقد استنتج بعضهم لزوم العثور عليها عند الإنسان منذ بداية التاريخ وبالشدّة عينها[37]. والحال أنه من الثابت اليوم أن الإنسان يمكن أن يمارس مشاعية جنسية يستحيل وجودها إذا لم تكن هذه الغيرة قابلة لأن تصبح أقل حدّة، بل لأن تختفي حين الضرورة[38]. فالإنسان ليس مجرد حيوان له صفات إضافية، بل هو أمر آخر. تعود الطبيعة البشرية إلى ضرب من إعادة انصهار الطبيعة الحيوانية، وفي أثناء العمليات المعقدة التي نتجت خلالها إعادة الانصهار هذه، حدثت خسارات ومكتسبات في الوقت عينه. كم خسرنا من الغرائز! والسبب في ذلك هو أن الإنسان لا يقيم صلات مع وسط مادي فحسب، بل أيضًا مع وسط اجتماعي أكثر اتساعًا واستقرارًا وفاعلية بما لا يقاس مما هي عليه الأوساط التي تخضع الحيوانات لتأثيرها. وعليه إذًا، أن يتكيّف معها إن أراد العيش. والحال أنه كي يتمكن المجتمع من البقاء، من الضروري في كثير من الأحيان أن نرى الأشياء من زاوية معينة، أن نشعر بها بطريقة معينة؛ بالتالي، يعدّل المجتمع الأفكار التي يمكن أن نُدفع إلى تشكيلها عن الأشياء والمشاعر، والتي قد نميل إليها إن لم نُصغ إلا إلى طبيعتنا الحيوانية؛ بل إنه يعدّلها إلى درجة أن يضع مكانها مشاعر معاكسة. لكن ألا يمضي هذا بعيدًا إلى حدّ أنه يجعلنا نرى في حيواتنا الفردية أمرًا قليل القيمة، في حين

(37) على سبيل المثال التفكير الذي يجريه وسترمارك في كتابه:
E. Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine* (Paris: F. Alcan, n.d), p. 6.

(38) نحن لا نقصد بتعبير المشاعية الجنسية حالة اختلاط تفتقر إلى أيّ قاعدة تتعلق بالزواج، ونعتقد أن حالة مثل هذه لم توجد قط. لكن حدث كثيرًا أن اتحدت مجموعة من الرجال بامرأة أو نساء عدة.

أنها بالنسبة إلى الحيوان الخير بامتياز[39]؟ بالتالي، من العبث بمكان أن نسعى إلى الاستدلال على بنية الإنسان البدائي العقلية من مثيلتها لدى الحيوانات العليا.

لكن إذا لم يكن لاعتراض سبنسر الأهمية الحاسمة التي منحه إياها، فإن المسلّمة الأرواحية لا تستطيع في المقابل أن تستخرج أيّ حكم من التشوشات التي يبدو أن الأطفال يعانون منها. حين نسمع طفلًا يوبّخ بغضب شيئًا اصطدم به، نستنتج من ذلك أنه يرى فيه كائنًا واعيًا مثله؛ لكنّ هذا تأويل خاطئ لكلماته وحركاته. فهو غريب عن التفكير المعقد جدًا الذي يُنسب إليه. وإذا كان يهاجم الطاولة التي آلمته، فليس لأنه يفترضها حيّة وذكية، بل لأنها آلمته. ينفلت غضبه حالما يستثيره الألم؛ وهو يبحث عمّا يصبه عليه، فيتوجّه بطبيعة الحال إلى الشيء الذي استثاره، على الرغم من أن هذا الشيء ليست له يد في ذلك. إن سلوك البالغ في مثل هذه الحالة ليس أكثر حصافة. فحين يستثار غضبنا بحدّة، نشعر بالحاجة عينها إلى التنديد والتدمير، من دون أن ننسب إلى الأشياء التي نصبّ عليها غضبنا أيّ نيّة واعية سيئة. سيكون ثمة تشوش محدود، فحين يهدأ انفعال الطفل، يعرف تمامًا كيف يميز بين الكرسي والكائن البشري؛ كما أن سلوكه حيال كلّ منهما مختلف تمامًا. هناك أيضًا سبب مماثل يفسّر ميله إلى التعامل مع ألعابه كأنها كائنات حية؛ إنها حاجته الماسّة إلى اللعب، والتي تجد لنفسها بالتالي وسيلة للتعبير، مثلما اختلقت المشاعر العنيفة التي أثارها الألم، في الحالة السابقة، هدفًا ملائمًا. فليتمكّن من أن يلعب بوعي مع لعبة المهرج، يتخيل إذًا أن يرى فيه شخصًا حيًّا. كما أن الوهم سهل بالنسبة إليه بحيث إن المخيلة هي السيد المطلق؛ فهو لا يفكّر مطلقًا إلا بالصور، ونعلم كم هي الصور مطواعة وتخضع بيسر إلى جميع مقتضيات الرغبة. لكنّ تخيله الوهمي لا يخدعه، لأنه سيكون أوّل من يفاجأ إذا أصبحت دميته فجأة حقيقية وعضّته[40].

لنترك جانبًا إذًا تلك التماثلات المريبة. من أجل معرفة ما إذا كان الإنسان يميل ميلًا بدائيًا إلى ضروب التشوش التي ننسبها إليه، ينبغي ألا ننظر إلى حيوان اليوم ولا إلى طفل اليوم، بل إلى المعتقدات البدائية. لو كانت الأرواح وآلهة

---

(39) يُنظر كتابنا: Emile Durkheim, *Le Suicide* (Paris: P.U.F.; Alcan, 1897), pp. 233 ff.

(40) يُنظر: Spencer, vol. 1, p. 188.

الطبيعة قد بُنيت حقًا على صورة النفس البشرية، لوجب أن تحمل علامة أصلها وتذكّر بالسمات الأساس لأنموذجها الأصلي. فالسمة المميزة للنفس هي تصورها كمبدأ داخلي يحيي الجسم البشري؛ هي التي تحركه وتبث فيه الحياة بحيث إنها حين تغادره، تتوقف الحياة أو تتعطل. مستقرها الطبيعي هو الجسم، في الأقل ما دامت موجودة فيه. والحال أن الأمر مغاير بالنسبة إلى الأرواح المخصصة لأشياء الطبيعة المختلفة. إذ لا يوجد إله الشمس بالضرورة في الشمس ولا توجد روح هذا الحجر بالضرورة في الحجر الذي يعدّ مسكنها الرئيس. لا شكّ في أن الروح تقيم علاقات وطيدة مع الجسم حين تكون مرتبطة به؛ لكننا نستخدم تعبيرًا مفارقًا تمامًا للدقة حين نقول عنها إنها نفسه. يقول كودرنغتون: «في ميلانيزيا، لا يبدو أن الناس يؤمنون بوجود أرواح تحرّك شيئًا عضويًا، كشجرة أو شلال ماء أو عاصفة أو صخرة، بحيث يقوم في هذا الشيء ما يعتقدون أن النفس تقوم مقامه في الجسم البشري. صحيح أن الأوروبيين يتحدثون عن أرواح البحر أو العاصفة أو الغابة؛ لكنّ فكرة السكّان الأصليين المؤولة على هذا النحو مغايرة تمامًا. فهم يعتقدون أن الروح تخالط الغابة أو البحر وأنها تتمتّع بالقدرة على استثارة العواصف وإصابة المسافرين بالمرض»[41]. وفي حين أن النفس تكون بصورة أساس داخل الجسم، فإن الروح تمضي معظم أوقات وجودها خارج الشيء الذي يمثّل قوامها. هذا فارق لا يبدو أنه يشهد على أن الفكرة الثانية قد نتجت عن الأولى.

من جهة أخرى، لو أن الإنسان اضطُر إلى أن يسقط صورته على الأشياء، لتصوّر الكائنات المقدّسة الأولى على مثاله. والحال أن التجسيمية أبعد ما تكون من البدائية، بل هي علامة تشير إلى حضارة متقدّمة نسبيًا. في الأصل، تصوّر البشرُ الكائنات المقدسة في شكل حيواني أو نباتي، ولم يتمخض الشكل البشري عنها إلا ببطء. وسوف نرى لاحقًا كيف احتلّت الحيوانات والنباتات الصف الأول للأشياء المقدّسة في أستراليا. وحتى عند الهنود الحمر في أميركا الشمالية، غالبًا ما نجد الألوهيات الكونية الكبرى التي بدأت تصبح موضوع عبادة ممثّلة في شكل أنواع حيوانية[42]. يقول ريفيل، وهو يلاحظ الواقعة على نحو لا يخلو من المفاجأة: «إن

(41) يُنظر: Codrington, p. 123.

(42) يُنظر: James Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), pp. 431 et passim.

الفارق بين الحيوان والإنسان والكائن المقدّس لا يُلحَظ في هذه الحالة الروحية، وغالبًا ما 'يتراءى لنا أن الشكل الحيواني هو الشكل الأساس'»[43]. ومن أجل العثور على إله بُني بالكامل من عناصر بشرية، ينبغي أن نصل تقريبًا إلى المسيحية. هنا، الله إنسان، ليس بالمظهر الجسدي الذي تجلّى فيه مؤقتًا فحسب، بل بالأفكار أيضًا والمشاعر التي يعبّر عنها. لكن حتى في روما واليونان، وعلى الرغم من أن الآلهة كانت تُمثّل فيهما عمومًا بملامح بشرية، كانت شخصيات أسطورية عدة لا تزال تحمل آثار أصل حيواني: إنه ديونيسوس[44] (Dionysos) الذي كثيرًا ما نصادفه ممثّلًا في شكل ثور أو في الأقل بقرني ثور؛ وتلك هي ديميترا[45] (Déméter) التي تمثَّل وهي تحمل على رقبتها عرف حصان، وذلك هو بان[46] (Pan)، وتلك هي سيلين[47] (Silène)، وتلك هي الآلهة الريفية (Faunes) عند الرومان، وهلمّ جرّا[48]. ليس صحيحًا على الإطلاق أن الإنسان كان يميل إلى فرض شكله على الأشياء إلى هذه الدرجة. بل أكثر، فقد بدأ هو نفسه يتصوّر ذاته بوصفه جزءًا لا يتجزأ من طبيعة حيوانية. وهناك اعتقاد شبه شامل في أستراليا، لا يزال واسع الانتشار عند الهنود الحمر في أميركا الشمالية، بأن البشر كانوا حيوانات أو نباتات، أو أقلّه بأن البشر الأوائل كانوا كلّهم أو بعضهم يمتلكون السمات المميزة لبعض الأنواع الحيوانية أو النباتية. هكذا، لم ير الإنسان أينما حلّ كائنات مشابهة له، إنما بدأ بالاعتقاد بأنه هو نفسه على صورة كائنات يختلف عنها اختلافًا جذريًا.

V. الخلاصة

أخيرًا، تستتبع النظرية الأرواحية نتيجة ربما تكون أفضل دحض لها.

لو كانت صحيحة، لوجب الإقرار بأن المعتقدات الدينية هي أيضًا تمثّلات

---

(43) يُنظر: Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*, vol. 1, p. 248.

(44) إله الخمر والثمل في الميثولوجيا الإغريقية. (المترجمة)

(45) إلهة الزراعة والوفرة والحصاد في الميثولوجيا الإغريقية. (المترجمة)

(46) إله الطبيعة والبراري والرعاة في الميثولوجيا الإغريقية. (المترجمة)

(47) سيلين أو إلهة القمر في الميثولوجيا الإغريقية. (المترجمة)

(48) يُنظر: W. De Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam* (1900); وللمقارنة، يُنظر: P. Perdrizet, in: *Bulletin de correspondence hellénique* (1889), p. 635.

مهلوَسة، وليس لها أي أساس موضوعي. وبالفعل، نحن نفترض أنها كلّها نابعة من مفهوم النفس بما أننا لا نرى في الأرواح والآلهة إلا نفوسًا متسامية. لكن وفق تايلور وأتباعه، يبنى مفهوم النفس بأكمله من الصور الغائمة وغير المترابطة التي تحتل أذهاننا في أثناء النوم؛ فالنفس هي القرين، والقرين إن هو إلا الإنسان مثلما يبدو لنفسه حين يكون نائمًا. بالتالي، لا تكون الكائنات المقدّسة من وجهة النظر هذه إلا تصوّرات خيالية يولّدها الإنسان في شكل من الهذيان الذي يتولّاه بانتظام كلّ يوم، ومن دون أن نتمكّن من رؤية الغايات المفيدة التي يمكن أن تقدّمها، ولا إلى ماذا تستجيب في الواقع. فإذا ما صلّى الإنسان أو قدّم نذورًا وأضاحي أو ألزم نفسه بأنواع الحرمان المختلفة التي تفرضها الشعيرة عليه، فلأن ضربًا من الانحراف التأسيسي قد جعله يعتقد أن أحلامه إدراكات حسية، وأن الموت نوم طويل، وأن الأجسام الجامدة كائنات حية ومفكرة. هكذا، فالأمر لا يقتصر على أن شكل تصوّر الأذهان للقوى الدينية لا يعبّر بدقّة عنها مثلما يقرّ بذلك كثيرون؛ ولا على أن الرموز التي ساعدت في التفكير فيها تخفي جزئيًا طبيعة تلك القوى الحقيقية، بل لا يوجد خلف تلك الصور والأشكال إلا كوابيس عقول بدائية. وفي نهاية المطاف، لا يكون الدين إلا حلمًا معاشًا تمت منهجته، لكن ليس له أساس في عالم الواقع[49]. هذا هو مصدر إرضاء منظري الأرواحية عمومًا لأنفسهم بثمن بخس حين يبحثون عن أصول الفكر الديني. فحين يعتقدون أنهم نجحوا في تفسير كيف أمكن أن يُدفع الإنسان إلى تخيل كائنات غريبة الأشكال، ضبابية، كتلك التي نراها في الأحلام، تبدو لهم المشكلة وقد حُلت.

---

(49) لكن وفق سبنسر، هناك بذرة حقيقة في الإيمان بالأرواح: هذه الفكرة «بأن القدرة التي تتجلى في الوعي هي شكل آخر من السلطة التي تتجلى خارج الوعي»، يُنظر: H. Spencer, *The Principles of Sociology, Part 6: Ecclesiastical Institutions* (London: Williams and Norgate, 1885), § 659.

ويعني سبنسر بذلك أن مفهوم القوة عمومًا هو شعور القوة الذي هو نحن، مبسوطًا على الكون بأكمله؛ والحال أن هذا هو ما تقرّه الأرواحية ضمنيًا حين تملأ الطبيعة بأرواح مماثلة لأرواحنا. لكن حتى إذا كانت هذه الفرضية عن طريقة تشكّل فكرة القوة صحيحة، وهي تستدعي تحفظات جدية سوف نعرضها (القسم الثالث، الفصل الثالث، المبحث الثالث)، فليس فيها بذاتها ما هو ديني؛ وهي لا تستدعي أي عبادة. يبقى إذًا أن نظام الرموز الدينية والشعائر، وتصنيف الأشياء إلى مقدس ودنيوي، وكل ما هو ديني محض في الدين لا تجيب عن شيء في الواقع. كما أن بذرة الحقيقة هذه هي أيضًا، وأكثر من ذلك، بذرة خطأ؛ إذ صحيح أن ثمة صلة قربى بين قوى الطبيعة وقوى الوعي، غير أن هذه القوى متمايزة بعمق بعضها من بعض، وتعادل المماثلة بينها تعريض الذات لأخطاء فريدة.

أما في الواقع، فلا يكونون قد تطرّقوا حتى إلى المشكلة نفسها. فمن غير المقبول ألا تكون منظومات أفكار كالأديان سوى أوهام، لأنها احتلت في التاريخ مكانة بهذا الحجم، واستمدت منها الشعوب في جميع الأزمنة ما تحتاج إليه من طاقة كي تحيا. لقد توافق الناس اليوم على الاعتراف بأن الحق والأخلاق والفكر العلمي ولدت جميعها ضمن الدين، واختلط، زمنًا طويلًا، بعضها ببعض وبقيت متشرّبة بروحه. كيف أمكن أن تشكّل المشاهد العبثية الخارقة للطبيعة ضروب الوعي البشري بهذه القوّة وبطريقة دائمة كهذه؟ إذ لا يعبّر الدين عن شيء خارج الطبيعة، ولا بدّ من أن يكون ذلك مبدأ بالنسبة إلى علم الأديان؛ إذ لا علم إلا علم الظواهر الطبيعية. وتقتصر المسألة على معرفة المملكة الطبيعية التي تتبع لها هذه الوقائع، وما يمكن أن يكون دفع بالبشر إلى تصوّرها على هذا الشكل الفريد الخاص بالفكر الديني. لكن للتمكّن من طرح هذه المسألة، ينبغي البدء بإقرار أن الأشياء الحقيقية هي التي تصوَّر على هذا النحو. ولمّا جعل فلاسفة القرن الثامن عشر من الدين خطأً جليلًا ابتدعه الكهنة، كان في وسعهم، في الأقل، أن يفسّروا ديمومته بمصلحة الطبقة الكهنوتية في خداع الجماهير. ولكن، إن كان صحيحًا أن الشعوب نفسها هي التي صنعت منظومات الأفكار الخاطئة هذه، وخُدعت بها في الآن نفسه، فكيف أمكن أن تدوم هذه الخديعة الهائلة من دون تتمة الحكاية؟

ينبغي أن نتساءل إن كنا نستطيع في هذه الشروط استخدام تعبير علم الأديان من دون أن نرتكب خطأً ما. فالعلم منهج ينطبق دومًا على واقع معين، كيفما تصوّرناه. أما الفيزياء والكيمياء، فهما علمان لأن الظواهر الفيزيائية - الكيميائية واقعية، وتتمتّع بواقع لا يتعلّق بالحقائق التي يبرهنانها. وثمة علم النفس، لأنه توجد بالفعل سرائر لا تدين بحقّها في الوجود للعالِم النفساني. وعلى عكس ذلك، لا يستطيع الدين أن يصمد أمام النظرية الأرواحية، يوم يُعترف بها بوصفها حقيقة بالنسبة إلى البشر أجمعين؛ فهم لن يتمكنوا من التخلّص من الأخطاء التي ستتكشف طبيعتها وأصلها آنذاك. أيّ علم هذا الذي يتمثّل اكتشافه الأساس في أن الموضوع الذي يعالجه غير موجود؟

الفصل الثالث

التصوّرات الرئيسة في الدين الأولي (متابعة)

عبادة الطبيعة

إن الروح التي تستلهمها مدرسة عبادة الطبيعة مغايرة تمامًا (لما وصفناه)، كما أننا نعثر عليها في أوساط مختلفة. فالأرواحيون بمعظمهم علماء أجناس أو أنثروبولوجيون. والأديان التي درسوها من بين أقلّ الأديان التي عرفتها البشرية نضجًا. من هنا، تنبع الأهمية العظمى التي ينسبونها إلى نفوس الموتى والأرواح والعفاريت، أي إلى الكائنات الروحية من الدرجة الثانية: ذلك أن هذه الأديان لا تعرف مطلقًا كائنات روحية من درجة أعلى[1]. خلافًا لذلك، من وضَع النظريات التي سنعرضها الآن هم علماء اهتموا خاصّة بالحضارات العظمى في أوروبا وآسيا.

حالما أدرك العلماء، على أثر مؤلفات الأخوين غريم[2] (Grimm)، أهمية مقارنة أساطير الشعوب الهندو أوروبية المختلفة بعضها ببعض، صدمتهم التشابهات الملحوظة في ما بينها. فقد التقطوا شخصيات أسطورية بأسماء مختلفة، ترمز إلى الأفكار عينها وتقوم بوظائف متماثلة؛ وأجروا المقارنة بين الأسماء نفسها وظنوا أنهم يستطيعون إثبات وجود صلات في ما بينها أحيانًا. ولا يبدو أن تشابهات مثل

(1) لا شك في أن ذلك هو ما يفسّر أيضًا التعاطف الذي يبدو أن علماء التراث الشعبي مثل مانهارت شعروا به حيال الأفكار الأرواحية؛ إذ تحتل الصف الأوّل كائنات روحية من الدرجة الثانية في الأديان الشعبية كما في الأديان الدنيا.

(2) وليام غريم (1786-1859) وجاكوب غريم (1785-1863)، باحثان ومعجميان ولغويان ألمانيان، ومؤلفان وجامعان وناشران الحكايات الشعبية. (المترجمة)

هذه قابلة للتفسير إلا من خلال تحدّرها من أصل مشترك. فاندفع هؤلاء إلى افتراض أن لتلك التصوّرات، وهي تصوّرات شديدة التنوّع ظاهريًا، أصلًا مشتركًا، وهي ليست إلا أشكالًا متنوّعة لهذا الأصل الذي لا يستحيل تتبّعه. عبر المنهج المقارَن، كان من المفترض أن يتمكنوا من العودة إلى ما وراء تلك الأديان الكبيرة، وصولًا إلى منظومة أفكار أقدم بكثير، إلى دين بدائي حقًا اشتقت منه الأديان الأخرى.

لكنّ أكثر ما ساهم في إيقاظ تلك الطموحات هو اكتشاف الفيدا[3]. فمع الفيدا، لدينا نصّ مكتوب ربما بولغ في مدى قِدَمه لحظة اكتشافه، لكنّه أحد أقدم النصوص المتوافرة لدينا بلغة هندو أوروبية. هكذا، أصبحنا قادرين على أن ندرس، بمناهج فقه اللغة المعتادة، أدبًا يعادل في قِدمه أدبَ هوميروس أو يفوقه قِدَمًا، دينًا كنّا نعتقد أنه أكثر بدائية من دين الجرمانيين القدامى. وبطبيعة الحال، كان مقدرًا لوثيقة بهذه القيمة أن تسلط ضوءًا جديدًا على البدايات الدينية للإنسانية، ولم يكن في وسع علم الأديان إلا أن يتجدّد به.

حكمت حالة العلم ومسيرة الأفكار العامة ذلك التصوّر الذي وُلد على هذا النحو إلى درجة أنه برز في الوقت عينه في بلدين مختلفين. ففي عام 1856، عرض ماكس مولر مبادئه في دراسته المسماة **مقالات أكسفورد**[4] (Oxford Essays). وبعد ثلاث سنوات من ذلك، ظهر كتاب أدالبرت كون[5] (Adalbert Kuhn) عن **أصل النار وشراب الآلهة**[6] الذي يستلهم الروح نفسها استلهامًا ملموسًا. وبعد أن ظهرت الفكرة، انتشرت بسرعة كبيرة في الأوساط العلمية. ثمة ارتباط وثيق بين اسم كون واسم نسيبه شفارتز[7] (Schwartz) الذي

---

(3) هو الكتاب المقدس في الديانة الهندوسية ويقع في 800 مجلد تقريبًا. (المترجمة)

(4) في القسم المعنون Max Müller, *Comparative Mythology: An Essay* (1856), pp. 47 ff.

صدرت ترجمة فرنسية بعنوان: Max Müller, *Essai de mythologie comparée* (Paris; Londres, 1859).

(5) فرانتس فيليكس أدالبرت كون (1812-1881)، فقيه لغويّ ألماني وباحث في التراث الشعبي. (المترجمة)

(6) يُنظر: Adalbert Kuhn, *Herabkunft des Feuers und Göttertranks* (Berlin, 1859).

قدّم إرنست كون إصدارًا جديدًا في عام 1886. للمقارنة، يُنظر:

Ernst Kuhn: «Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch,» *Zeilschrift f. d. Phil.*, vol. 1 (1869), pp. 89-169, and «Entwickelungsstufen des Mythus,» *Abbhandl. d. Berl. Akad.* (1873).

(7) فيلهلم شفارتز (1821-1899)، باحث ألماني في أصول الميثولوجيا والأديان. (المترجمة)

تبع كتابه عن **أصل الميثولوجيا**[8] عن كثب خطى الكتاب السابق. كما يرتبط شتاينتهال[9] (Steinthal) وكل مدرسة علم نفس الشعوب (Vœlkerpsychologie) الألمانية بالحركة عينها. وفي عام 1863، أدخل ميشيل بريال[10] (Michel Bréal) تلك النظرية إلى فرنسا. لم تواجه تلك النظرية إلا مقاومة محدودة إلى حدّ أنه، وفق وصف غروبه[11] (Gruppe)، «أتى زمن أصبح جميع علماء الميثولوجيا، باستثناء فقهاء لغة كلاسيكيين، غير مطلعين على الدراسات الفيدية، ينطلقون في تفسيراتهم من مبادئ ماكس مولر أو كون»[12]. فيهمنا إذًا تفحّص ماهيّة تلك المبادئ وقيمتها.

بما أن أحدًا لم يقدّم تلك المبادئ على نحو أكثر منهجية من ماكس مولر، فسوف نفضّل أن نستعير منه عناصر العرض الذي سيأتي[13].

---

(8) يُنظر: Friedrich Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie* (Berlin: W. Hertz, 1860).

(9) هيمان أو هيرمان شتاينتهال (1823-1899)، فيلسوف وفقيه لغوي ألماني. (المترجمة)

(10) في كتابه: Michel Bréal, *Hercule et Cacus. Étude de mythologie comparée* (Paris: A. Durand, 1863), p. 12,

ويشير فيه إلى دراسة الميثولوجيا المقارنة لصاحبها ماكس مولر بوصفها عملًا «يحدد حقبة جديدة في تاريخ الميثولوجيا».

(11) يُنظر: Otto Gruppe, *Die Griechischen Kulte und Mythen: in ihren beziehungen zu den orientalischen religionen* (Leipzig: G. B. Teubner, 1887), vol. 1, p. 78.

[أوتو غروبه (1851-1921)، جامع أساطير وباحث ألماني. (المترجمة)]

(12) من بين الكتّاب الذين تبنوا هذا التصور، ينبغي أن نحتسب رينان. يُنظر كتابه:
Ernest Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse* (Paris: Calmann Lévy, 1884), p. 31.

(13) باستثناء كتاب ماكس مولر *Comparative Mythology*، فإن أعماله التي عرض فيها نظرياته العامة عن الدين هي الآتية: Max Müller: *Hibbert lectures* (1878),

الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان: *Origine et développement de la religion*;

Natural Religion (London, 1889); *Physical Religion* (London: Longmans, Green, and Co., 1898); *Anthropological Religion* (London, 1892); *Theosophy or Psychological Religion* (London: Longmans, Green, and Co.,1893), and *Nouvelles études de mythologie* (Paris: F. Alcan, 1898).

نظرًا إلى الصلات التي تربط نظريات ماكس مولر الميثولوجية بفلسفته اللغوية، ينبغي تقريب الأعمال السابقة من أعمال كتبه المكرسة للغة أو للمنطق، ولا سيما كتاب *Lectures on the Science of Language*

الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان: Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. par M. Harris et M. Perrot (Paris, 1876),

وكتابه: Max Müller, *The Science of Thought* (London: Longmans, Green, and Co., 1887).

I. عرض المذهب الطبيعي وفق ماكس مولر

لقد رأينا أن مسلمة الأرواحية المضمرة هي أن الدين، في أصله في الأقل، لا يعبّر عن أيّ واقع تجريبي. ينطلق ماكس مولر من المبدأ المعاكس. فهو يعدّ استناد الدين إلى تجربة يستقي منها سلطته كلها أمرًا بدهيًا، إذ يقول: «كي يحتلّ الدين المكان المخصص له بوصفه عنصرًا شرعيًا في وعينا، عليه أن يبدأ بتجربة ملموسة، مثله في ذلك مثل معارفنا كلها»[14]. تلقّف القول المأثور التجريبي القديم «لا يوجد شيء في العقل إلا ما هو محسوس (Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu) فطبّقه على الدين وأعلن أنه لا يمكن أن يوجد شيء في الإيمان ما لم يدركه الحسّ أولًا. إننا هنا هذه المرة أمام عقيدة يبدو أنها ستفلت من الاعتراض الخطير الذي نوجّهه إلى الأرواحية. وبالفعل، يبدو أنه يجب على الدين من وجهة النظر هذه أن يظهر بالضرورة ليس باعتباره حلمًا غامضًا وملتبسًا، إنما منظومة أفكار وممارسات تستند إلى الواقع حقًا. لكن ما هي الإحساسات التي تولّد الفكر الديني؟ هذه هي المسألة التي ينبغي أن تساعد دراسة نصوص الفيدا في حلّها.

فأسماء الآلهة في تلك النصوص هي عمومًا إما أسماء شائعة، لا تزال تستخدم كما هي، أو أسماء شائعة قديمة يستحيل العثور على معناها الأصلي. والحال أن هذه وتلك تشير إلى ظواهر الطبيعة الرئيسة. فنجد أن كلمة أغني، وهي اسم أحد الآلهة الرئيسة في الهند، لم تكن تعني في البداية إلا النار بوصفها واقعًا ماديًا، مثلما تشعر به الحواس، ومن دون أيّ إضافة ميثولوجية. وحتى في نصوص الفيدا، لا تزال هذه الكلمة مستخدمة بهذا المعنى؛ وفي أي حال، ما يُظهِر جيدًا أن ذلك المعنى كان بدائيًا هو أنه بقي محفوظًا في لغات هندوأوروبية أخرى. إن كلمات: ignis باللاتينية، ugnis بالليتوانية، ogny بالسلافية القديمة قريبة بالطبع من كلمة Agni. كذلك، ليس هناك أدنى جدال حاليًا بصدد القرابة بين Dyaus السنسكريتية وZeus اليونانية وJovis اللاتينية وZio باللغة الألمانية القديمة. وتبرهن هذه القرابة أن تلك الكلمات المختلفة تشير إلى إله واحد أحد اعترفت به الشعوب الهندوأوروبية المختلفة بوصفه كذلك قبل انفصالها. والحال أن كلمة

---

(14) يُنظر: Müller, *Natural Religion*, p. 114.

Dyaus تعني السماء اللامعة. وتنحو هذه الوقائع ووقائع أخرى مشابهة إلى إثبات أن أجسام الطبيعة وقواها كانت عند هذه الشعوب الأشياء الأولى التي ارتبط بها الشعور الديني: كانت أول الأشياء التي أُسبغ عليها الطابع الإلهي. وخطا ماكس مولر خطوة أخرى في درب التعميم، واعتقد أن من حقّه أن يخلص إلى أن تطوّر البشرية الديني عمومًا انطلق من نقطة البداية عينها.

يبرّر مولر هذا الاستنتاج باعتبارات نفسية على نحو شبه حصري، إذ يبدو له أن المشاهد المختلفة التي تقدّمها الطبيعة للإنسان تفي بجميع الشروط اللازمة لإيقاظ الفكرة الدينية في الأذهان. فهو يقول: «لما ألقى البشر النظرة الأولى على العالم، لم يبدُ لهم شيء أقلّ طبيعية من الطبيعة. كانت الطبيعة بالنسبة إليهم المفاجأة الكبرى، الرعب الأكبر؛ كانت أعجوبة ومعجزة دائمة. لاحقًا فحسب، حين اكتشفوا ماهية بعض ملامح هذه المعجزة وثباتها وتكرارها المنتظم، أصبحوا يطلقون عليها صفة الطبيعية، بمعنى أنها متوقّعة وعادية وقابلة للفهم [...] والحال أن هذا المجال الواسع المفتوح أمام مشاعر المفاجأة والذعر، هذه الأعجوبة، هذه المعجزة، هذا المجهول الشاسع المقابل لما هو معروف [...] هو الذي منح الفكر الديني واللغة الدينية»[15] الحافز الأول. ومن أجل أن يوضح فكرته، يعمد إلى تطبيقها على قوة طبيعية تحتل حيّزًا واسعًا في الدين الفيدي، وهي النار. ويقول: «حاولوا أن تعودوا بالفكر إلى مرحلة الحياة البدائية التي ينبغي فيها بالضرورة أن نرفض أصل دين الطبيعة، بل وأطواره الأولى، لتستطيعوا بيسر أن تتصوروا أي انطباع خلّفه أوّل ظهور للنار في الذهن البشري. وأيًا تكن طريقة تجلي النار في الأصل، من الصاعقة أتت أم من احتكاك بعض أغصان الأشجار ببعض، أم انبثقت من أحجار الصوان في شكل شرارات، فقد كانت شيئًا يتحرك جيئة وذهابًا وينبغي الاحتياط منه، ويحمل التدمير، لكنه في الوقت عينه يجعل الحياة ممكنة شتاءً، ويحمي البشر ليلًا، ويمكن في الوقت عينه استخدامه في شكل سلاح هجومي ودفاعي. وبفضل النار، توقّف الإنسان عن التهام اللحم نيئًا وأصبح مستهلكًا للأطعمة المطبوخة. وبفضل النار أيضًا، أصبح ممكنًا تطويع المعادن وصنع الأسلحة والأدوات؛ وهكذا أصبحت عاملًا ضروريًا لأي تقدّم تقني وفني، فما

(15) يُنظر: Müller, *Physical Religion*, pp. 119-120.

الذي كنا سنكون عليه لولا النار؟»[16]. في كتاب آخر، يقول المؤلف إن الإنسان لا يستطيع التواصل مع الطبيعة من دون أن يدرك كم هي شاسعة ولانهائية. إنها تتجاوزه بالمعايير كلّها. وراء الفضاءات التي يلحظها، هناك فضاءات أخرى تمتد أبعد بلا حدود؛ فكلّ لحظة من لحظات الديمومة مسبوقة ومتبوعة بزمن لا يمكن تعيين أيّ حدود له؛ يُظهر النهر المتدفق قوّة لانهائية، بما أنه ما من شيء يجعله ينضب[17]. ليس ثمة مظهر من مظاهر الطبيعة غير قابل لأن يوقظ فينا هذا الإحساس المضني إلى مدى لانهائي يحيط بنا ويسيطر علينا[18]. والحال أن الأديان تحدّرت من هذا الإحساس[19].

بيد أن الأديان لم تكن موجودة إلا بشكل جنيني[20]، إذ لم يتشكّل الدين حقًّا إلا عندما لم تعد الأذهان تتصوّر تلك القوى الطبيعية في شكل مجرّد، إذ ينبغي أن تتحوّل إلى عناصر شخصية، إلى كائنات حية ومفكرة، إلى قوى روحية، أو إلى آلهة؛ فالعبادة تتوجّه عمومًا إلى كائنات من هذا النوع. ورأينا أن الأرواحية نفسها أُرغمت على طرح السؤال على نفسها، وكيف أجابت عنه: لدى الإنسان نوع من العجز الفطري عن التمييز بين الحي وغير الحي، وميل لا يقاوم إلى تصور الثاني في شكل الأول. يستبعد ماكس مولر هذا الحل[21]. فهو يقول إن اللغة هي التي قامت بهذا التحوّل عبر فعلها في الفكر.

والحال أنه يسهل أن نشرح لأنفسنا كيف استُحثّ البشر على التفكير في القوى الخارقة التي شعروا بأنهم خاضعون لها، بعد أن استثارت تلك القوى تساؤلاتهم؛ وكيف تساءلوا عن ماهيتها وجهدوا ليحلوا محل شعورهم البدائي

---

(16) يُنظر: Ibid., p. 121.
للمقارنة، يُنظر: Ibid., p. 304.

(17) يُنظر: Müller, *Natural Religion*, pp. 121 ff., 149-155.

(18) «The Overwhelming Pressure of the Infinite,» in: Ibid., p. 138.

(19) Ibid., pp. 195-196.

(20) يمضي ماكس مولر إلى حدّ القول إنه طالما لم يتجاوز الفكر هذا الطور، فليس لديه إلا سمات قليلة ننسبها الآن إلى الدين. يُنظر: Müller, *Physical Religion*, p. 120.

(21) يُنظر: Ibid., p. 128.

الغامض تجاهها فكرة أوضح، وتصورًا أفضل تعريفًا. ولكن، كما يقول مؤلفنا[22] بصواب كبير، يستحيل وجود الفكرة والمفهوم من دون الكلمة. فاللغة ليست مجرد رداء الفكر الخارجي؛ إنما هي هيكله الداخلي. وهي لا تقتصر على ترجمته في الخارج بعد أن يتشكّل؛ بل تفيد في صنعه أيضا. لكن، هناك طبيعة خاصة بها. وبالتالي، فإن قوانينها ليست قوانين الفكر. وبما أنها تساهم إذًا في تطويره، فهي لا يمكن إلا أن تحرّفه إلى حدّ ما وتشوّهه. ويقول إن تشوهًا من هذا النوع هو الذي صنع طابع التصورات الدينية الفريد.

وبالفعل، يُعدّ التفكير تنظيمًا لأفكارنا؛ وهو بالتالي تصنيف. فالتفكير في النار على سبيل المثال يعني تصنيفها في فئة الأشياء هذه أو تلك، بحيث يمكن القول إنها هذه أو تلك، أو هذه وليست تلك. لكن، من جهة أخرى، إن التصنيف هو التسمية عينها؛ فليس لفكرة عامّة وجود وواقع إلا في الكلمة وعبرها، لأنها تعبّر عنها، ولها الفضل وحدها في تظهير فرديتها. لذلك، تتمتع لغة شعب ما دائمًا بتأثير في أسلوب تصنيف الأشياء الجديدة التي يتعلّم التعرّف إليها في الأذهان، وبالتالي التفكير فيها؛ فمطلوب من هذه الأشياء التكيف مع الأطر الموجودة مسبقًا. لهذا، دمغت اللغة التي كان يتحدّث بها البشر حين شرعوا يشكلون تصوّرًا متطوّرًا للكون منظومةَ الأفكار التي ولدت حينذاك بدمغة لا تمحى.

في ما يخصّ الشعوب الهندوأوروبية، لدينا بالتأكيد شيء من هذه اللغة على الأقل. ومهما تكن بعيدة، تبقى منها في لغاتنا الحالية ذكريات تسمح لنا بتصوّر ما كانت عليه: إنها الجذور. يعدّ ماكس مولر هذه الكلمات الجذعية التي تشتق منها الألفاظ الأخرى التي نستخدمها، والتي توجد في أساس جميع الألسن الهندوأوروبية، أصداءَ للّغة التي تحدثت بها الشعوب المتماثلة قبل انفصالها، أي لحظة تشكّل هذا الدين الطبيعي الذي علينا تفسيره بالتحديد. والحال أن الجذور تبدي سمتين لافتتين لا شكّ في أنهما لم تحظيا بعد بالملاحظة الجيدة إلا في هذه المجموعة الخاصة من اللغات، غير أن مؤلّفنا يؤمن بإمكان التحقّق منها في العائلات اللغوية الأخرى[23].

(22) يُنظر: Müller, *The Science of Thought*, p. 30.

(23) يُنظر: Müller, *Natural Religion*, pp. 393 ff.

أولًا، إن الجذور نمطية؛ أي إنها لا تعبّر عن الأمور الخاصة والأفراد، إنما عن أنماط، وحتى عن أنماط شديدة العمومية. إنها تمثّل أكثر المواضيع عمومية في الفكر؛ ونجد فيها مقولات أساس خاصة بالذهن، مثبتة ومتبلورة، تسود في كلّ لحظة من لحظات التاريخ على كامل الحياة العقلية، وحاول الفلاسفة مرات عدة إعادة تشكيل منظومتها[24].

ثانيًا، إن الأنماط التي تقابل تلك المقولات هي أنماط فعل، لا أنماط مواضيع. وما تترجمه هو أكثر أساليب الفعل عمومية مما تمكن ملاحظته عند الأحياء، ولا سيما عند الإنسان: إنها أفعال الضرب والدفع والفرك والربط والرفع والضغط والصعود والهبوط والمشي، وما إلى ذلك. وبعبارات أخرى، عمّم الإنسان أساليب فعله الرئيسة وسمّاها قبل أن يعمّم ظواهر الطبيعة ويسمّيها[25].

بفضل العمومية القصوى التي تتمتع بها هذه الكلمات، كان في وسعها أن تمتد بيسر إلى جميع أنواع المواضيع التي لم تكن تستهدفها بداية؛ وهذه المرونة القصوى هي التي سمحت لها أصلًا بتوليد الكلمات المتعددة التي تحدّرت منها. إذًا، حين التفت الإنسان إلى الأشياء وسمّاها ليتمكن من التفكير فيها، طبّق عليها تلك الألفاظ على الرغم من أنها لم تكن مصنوعة من أجلها. ولكن بسبب أصل تلك الألفاظ، لم تكن تستطيع أن تشير إلى قوى الطبيعة المختلفة إلا بألفاظ تجلياتها الأكثر تشابهًا مع الأفعال البشرية: أطلق على الصاعقة اسم «شيء» يحفر الأرض أو ينشر الحريق حين يقع، وسمّى الهواء «شيئًا» يئنّ أو يعصف، أما الشمس فسمّاها «شيئًا» يُطلق في الفضاء أسهمًا مذهّبة، والنهر «شيئًا» يجري، وما إلى ذلك. لكن، لأن الظواهر الطبيعية كانت تمثَّل على هذا النحو بأفعال بشرية، تصوّر الإنسان بالضرورة هذا «الشيء» الذي كانت تحيل عليه فيشكل عوامل شخصية مشابهة للإنسان إلى هذا الحدّ أو ذلك. ولم تكن تلك إلا استعارة، لكنّها اعتُمدت حرفيًا؛ وكان الخطأ حتميًّا لأن العلم الذي كان يستطيع وحده تبديد الوهم لم يكن موجودًا. وباختصار، ولأن اللغة كانت مصنوعة من عناصر بشرية تترجم حالات

---

(24) يُنظر: Müller: *Physical Religion*, p. 133; *The Science of Thought*, p. 219, et *Nouvelles leçons sur la science du langage*, vol. 2, pp. 1 ff.

(25) يُنظر: Müller, *The Science of Thought*, p. 272.

بشرية، لم يكن ممكنًا تطبيقها على الطبيعة من دون تحريفها[26]. يلاحظ م. بريال أن اللغة لا تزال ترغمنا إلى حدّ ما وحتى اليوم على تصوّر الأشياء من هذه الزاوية. «فنحن لا نعبّر عن فكرة، حتى حين تشير إلى صفة بسيطة، من دون أن نمنحها نوعًا، أي جنسًا؛ ولا يسعنا التحدث عن موضوع، بأسلوب عمومي نُظر إليه أم لا، من دون تحديده بأداة تعريف؛ فكلّ فاعل في الجملة مقدّم بوصفه كائنًا فاعلًا، كلّ فكرة بوصفها عملًا، وكلّ عمل، مؤقتًا كان أم دائمًا، محدود زمنيًا بزمن تصريفنا للفعل»[27]. كذلك ربما تسمح لنا ثقافتنا العلمية بأن نصحح بسهولة الأخطاء التي قد تطرحها علينا اللغة على هذا النحو؛ لكن لا بدّ من أن تأثير الكلمة كان كلّي القدرة، في حين أنه لم يكن لها مقابل. إذًا، لقد أضافت اللغة إلى العالم المادي، مثلما يتكشف لحواسنا، عالمًا جديدًا، يتألّف فحسب من كائنات روحية اختلقتها وأصبحت تُعدّ الأسباب المحددة للظواهر الفيزيائية.

لكنّ فعل اللغة لم يتوقّف عند هذا الحد. فبعد نحت كلمات تشير إلى تلك الشخصيات التي وضعتها المخيلة الشعبية خلف الأشياء، أصبح التفكير يطاول هذه الكلمات عينها: كانت تطرح أشكال الألغاز كلها؛ ولحلّ هذه المشكلات، اختُرعت الأساطير. وحدث أن نال موضوع واحد أسماء متعددة، تتوافق مع تعدد الملامح التي يظهر عليها في التجربة؛ وهكذا، نجد في نصوص الفيدا أكثر من عشرين كلمة تشير إلى السماء. ولأن الكلمات كانت متباينة، فقد ظنّ الناس أنها تتطابق مع عدد من الشخصيات المتمايزة. لكن في الوقت عينه، كانوا يشعرون بالضرورة بوجود صلة قربى بينها. وللتعبير عن ذلك، تخيلوا أنها تشكّل عائلة واحدة، فاخترعوا لها نسبًا وأحوالًا شخصية وتاريخًا. وفي حالات أخرى، كان مصطلح واحد يشير إلى أشياء مختلفة: لتفسير تلك الجناسات، اعتقدوا أن الأشياء المتطابقة هي تحوّلات من بعضها إلى بعضها الآخر. أو مجددًا، باتت كلمة، ما عاد أحد يفهمها، أصلًا لحكايات مكرّسة من أجل منحها معنى. إذًا، تواصل عمل اللغة الخلّاق بتشكيل أبنية أكثر فأكثر تعقيدًا. ثم جاءت الميثولوجيا لتمنح سيرة ذاتية أكثر امتدادًا وكمالًا لكلّ إله، وكانت حصيلة ذلك كلّه أن استكملت الشخصيات الإلهية التمايز عن الأشياء وتحديد نفسها، بعد أن كانت مختلطة بتلك الأشياء.

---

(26) يُنظر: Müller: *The Science of Thought*, vol. 1, p. 327, and *Physical Religion*, pp. 125 ff.

(27) يُنظر: Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique* (Paris: Hachette, 1877), p. 8.

يقال إن فكرة الإلهي تشكلت على هذا النحو. أما دين الأسلاف، فيقال إنه ليس إلا انعكاسًا لتلك الفكرة[28]. كما يعتقَد أن فكرة النفس تشكّلت بداية لأسباب مماثلة إلى حدّ ما لتلك التي قدّمها تايلور، باستثناء أنها، بحسب ماكس مولر، كانت مكرّسة لإظهار الموت، لا الحلم[29]. ثمّ وبتأثير من أحوال متنوّعة[30]، عرَضية جزئيًا، اجتُذبت نفوس البشر بعد تحررها من الجسد إلى دائرة الكائنات الإلهية شيئًا فشيئًا، وانتهى بها الأمر إلى أن تؤلّه هي نفسها. لكنّ هذه العبادة الجديدة لم تنتج إلا من تشكّل ثانوي. وهذا ما يبرهنه أصلًا واقع أن البشر المؤلّهين كانوا عمومًا آلهة غير كاملة، أو أنصاف آلهة، عرفت الشعوب دائمًا كيف تميزها من الآلهة المحض[31].

II. إذا كان الدين يهدف إلى التعبير عن القوى الطبيعية، وبما أنه يعبّر عنها تعبيرًا مغلوطًا، فنحن لا نفهم كيف تمكّن من البقاء

تستند هذه العقيدة جزئيًا إلى عدد من المسلمات اللغوية التي تعرّضت، ولا تزال، لنقاش واسع. إذ أنكر بعضهم واقعية كثير من هذه التطابقات التي زعم ماكس مولر اكتشافها بين أسماء الآلهة في اللغات الأوروبية المختلفة. وشكّكوا خاصّة في تأويله إياها: تساءلوا فيما لو كانت نتاجًا متأخرًا إما لاستعارات مباشرة، أو لمصادفات طبيعية[32]، بدل أن تكون مؤشرًا إلى دين شديد البدائية. من جهة أخرى، ما عاد أحد يقرّ اليوم بأن الجذور وجدت بحالة معزولة، بوصفها

(28) يُنظر: Müller, *Anthropological Religion*, pp. 128-130.

(29) كما أن التفسير لا يعادل تفسير تايلور. فوفق ماكس مولر، لم يكن في وسع الإنسان الإقرار بأن الحياة تتوقّف مع الموت؛ فاستنتج من ذلك وجود كائنين داخله، يبقى أحدهما عندما يموت الجسد. يصعب أن نرى ما يمكن أن يدفع للاعتقاد أن الحياة تتواصل حين يكون الجسد في خضمّ تحلّله.

(30) يُنظر من أجل التفصيل: Müller, *Anthropological Religion*, pp. 351 ff.

(31) يُنظر: Ibid., p. 130.

وهذا لا يمنع ماكس مولر من أن يرى في المسيحية أوج هذا التطور كلّه. يقول إن دين الأسلاف يفترض وجود شيء إلهي في الإنسان. لكن، أليست هذه هي الفكرة التي تشكّل أساس تعاليم المسيح؟ Ibid., pp. 378 ff.

من غير المفيد تأكيد غرابة تصوّر يجعل من المسيحية تتويجًا لعبادة النفوس.

(32) يُنظر بهذا الصدد النقاش الذي يُخضع له غروبه فرضيات ماكس مولر في: Gruppe, pp. 79-184.

وقائع مستقلة، ولا أنها بالتالي تسمح بإعادة بناء اللغة البدائية الخاصة بالشعوب الهندوأوروبية، ولا حتى افتراضيًا[33]. أخيرًا، تنحو دراسات حديثة إلى إثبات أن الآلهة الفيدية لم يكن لها جميعها الطابع الطبيعي الحصري الذي كان ينسبه إليها ماكس مولر ومدرسته[34]. لكننا سنترك جانبًا هذه المسائل التي يفترِض تفحّصها كفاءة متميّزة في مجال البحث اللغوي، لنتناول المبادئ العامة الخاصة بالمنظومة. كذلك، من مصلحتنا عدم خلط نظرية عبادة الطبيعة بتلك المسلمات المشكك فيها؛ فقد أقرّ تلك النظرية عدد من العلماء الذين لا يضفون على اللغة الدور المهيمن الذي ينسبه إليها ماكس مولر.

ليس ثمة صعوبة في إقرار الجميع بأن من مصلحة الإنسان معرفة العالم المحيط به ومن ثمّ تطبيق تأمّله عليه. إذ كانت مساهمة الأشياء التي يتواصل معها تواصلًا مباشرًا ضرورية إلى حدّ أنه سعى إلى تقصّي طبيعتها. ولكن، إذا كان الفكر الديني ولد، مثلما يزعم مذهب عبادة الطبيعة، من هذه التأمّلات، فلا يمكن تفسير استمراره بعد الاختبارات الأولى التي أجريت عليه، ويصبح الأساس الذي بقي بفضله أمرًا غير مفهوم. وبالفعل، إذا كنّا نحتاج إلى معرفة طبيعة الأشياء، فمن أجل أن نتصرّف بطريقة ملائمة. والحال أن التصوّر الذي يقدّمه لنا الدين عن الكون، ولا سيما في أشكاله المبكرة، هو أكثر تشوهًا من أن يفضي إلى ممارسات مفيدة مؤقتًا. ذلك أن الأشياء ليست أقل من كائنات حية ومفكرة، ضمائر، شخصيات مثل تلك التي جعلت منها المخيلة الدينية عوامل للظواهر الكونية. إذًا، لم يكن في وسع الإنسان أن يجعلها تؤازر غاياته عبر تصوّرها في هذا الشكل والتعامل معها وفق هذا التصوّر. لم يكن يستطيع أن يمنعها من أن تضرّ به أو أن يرغمها على خدمة أهدافه عبر الابتهال لها والاحتفاء بها بالأعياد أو الأضاحي وفرض الصيام وصنوف الحرمان على نفسه. لم يكن في مقدور مثل هذه الإجراءات أن تنجح إلا على نحو شديد الاستثنائية، وبأعجوبة، إن صحّ التعبير. إذًا، إن كان سبب وجود الدين هو منحنا تصوّرًا للعالم يوجّهنا في تعاملنا

(33) يُنظر: A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2nd ed. (Paris: Hachette, 1903), p. 119.

(34) يُنظر: H. Oldenberg, *La Religion du Veda* (Berlin: W. Hertz, 1894), pp. 59 ff., and A. Meillet, «Le Dieu iranien Mithra,» *Journal Asiatique*, vol. 10, no. 1 (Juillet-Août, 1907), pp. 143 ff.

معه، فهو لم يكن في حال تسمح له بالقيام بوظيفته ولم تكن الشعوب لتتأخر في ملاحظة ذلك. ولكانت نبّهتها حالات الفشل، الأكثر عددًا بكثير من حالات النجاح، إلى أنها تنتهج دربًا خاطئًا، ولما بقي الدين، المتزعزع في كل لحظة بهذه التكذيبات المتكررة.

لا شكّ في أنه يحدث أحيانًا أن يدوم خطأ ما في التاريخ؛ لكنه، عدا الحالات الاستثنائية حقًا التي تساهم في ديمومة (الخطأ)، لا يمكن أن يبقى على هذا النحو لولا أنه «صحيح عمليًا»، أي لولا أنه يعبر على نحو صحيح، إلى حدّ ما، عن طريقة تأثيره فينا، إما خيرًا وإما شرًّا، من دون أن يمنحنا عن الأشياء التي يرتبط بها فكرة صحيحة نظريًا. وبالفعل، في هذه الشروط، تتمتع الأفعال التي يحدّدها بالفرص كلّها في أن تكون، عمومًا في الأقل، الفرص الملائمة. أي أن نفسّر لأنفسنا نجاتها من براهين التجربة[35]. لكنّ الخطأ غير قابل للبقاء، ولا سيما حين نكون أمام منظومة من الأخطاء التي لا تؤدي ولا يمكن أن تؤدي إلا إلى التباسات عملية. فما هو المشترك بين الشعائر التي كان المؤمن يحاول أن يؤثّر عبرها في الطبيعة، والإجراءات التي علّمتنا العلوم استخدامها، والتي نعرف الآن أنها هي وحدها الفعّالة؟ فإن هذا ما كان البشر يطلبونه من الدين، فلا نستطيع أن نفهم بقاءه، إلا في حال منعتهم حيل ماهرة من الاعتراف بأن العلم لم يمنحهم ما كان متوقعًا منه. وينبغي إذًا العودة هذه المرة أيضًا إلى التفسيرات التبسيطية الخاصة بالقرن الثامن عشر[36].

---

(35) يندرج كثير من أمثال الحكمة الشعبية في هذا التصنيف.

(36) صحيح أن هذه الحجة لا تمسّ أولئك الذين يرون في الدين تقنية (ولا سيما شروطًا صحية) تتمتّع قواعدها بأساس صلب، في حين أنها تخضع لتصديق كائنات خيالية. لكننا لن نتوقّف أمام مناقشة تصوّر بهذه الهشاشة، لم تدعمه يومًا دعمًا منهجيًا عقول لديها شيء من الاطلاع على تاريخ الأديان. يصعب أن نظهِر كيف أن الممارسات الرهيبة الخاصة بالتلقين تفيد الصحة التي تعرّضها للخطر؛ كيف تكون ضروب التحريم الغذائية، المتعلقة في معظم الأحيان بحيوانات سليمة تمامًا، صحّية؛ كيف كانت الأضاحي التي تقدّم في أثناء بناء بيت تجعله أكثر صلابة، وما إلى ذلك. لا شك في وجود تعاليم دينية تتمتع بفائدة تقنية في الوقت عينه؛ لكنّها تختفي تحت كمّ التعاليم الأخرى، وحتى الخدمات التي تقدّمها لا تخلو من الخسائر. إذا كانت هناك وقاية صحية دينية، فهناك قذارة دينية تتحدر من المبادئ عينها. القاعدة التي تأمر بإبعاد الميت من المخيم لأنه مستقَرّ لروح يُخشى منها قاعدة مفيدة عمليًا. لكن الاعتقاد عينه يدفع الأقارب إلى دهن أنفسهم بالسوائل الناجمة عن الجثمان المتحلل، لأنهم يعتقدون بأنها يمكن أن تتمتع بفضائل استثنائية. من وجهة النظر التقنية، أفاد السحر أكثر بكثير مما أفاد الدين.

هكذا، يفلت مذهب عبادة الطبيعة ظاهريًا فحسب من الاعتراض الذي وجهناه قبلًا إلى الأرواحية. فهو أيضًا يجعل من الدين منظومة هلوسات لأنه يختزله بمجرّد استعارة هائلة ليست ذات قيمة موضوعية. صحيح أنه يعيّن له نقطة انطلاق في الواقع، أي في الأحاسيس التي تستثيرها فينا ظواهر الطبيعة؛ لكنّ هذا الإحساس تحوّل عبر فعل اللغة المهيب إلى تصوّرات مغالية، إذ لا يقيم الفكر الديني صلة بالواقع إلا ليغطيه على الفور بغلالة سميكة تخفي أشكاله الحقيقية: هذه الغلالة هي نسيج المعتقدات الخرافية الذي تنسجه الميثولوجيا. يعيش المؤمن إذًا، مثله في ذلك مثل الهاذي، في وسط تسكنه كائنات وأشياء ليس لها إلا وجود لفظي. اعترف ماكس مولر نفسه بهذا الأمر، حيث رأى في الأساطير نتاج مرض في الفكر. في البداية، نسبها إلى مرض في اللغة؛ لكن بما أن اللغة والفكر قابلان برأيه للانفصال، فما يصحّ على أحدهما يصحّ على الآخر. يقول: «عندما حاولت أن أصف باختصار الخصائص المميزة للميثولوجيا في طابعها الأعمق، أطلقت عليها تسمية مرض اللغة بدلًا من مرض الفكر، لكن بعد كلّ ما قلته في كتابي **علم الفكر** عن تلازم الفكر واللغة، بالتالي، عن التطابق المطلق بين مرض اللغة ومرض الفكر، يبدو أنه ما عاد هناك أي التباس ممكن [....] إن تصوّر الله الأعلى بوصفه مدانًا بالجرائم كلها، خدعه البشر وتشاجر مع زوجه وضرب أبناءه، هو بالتأكيد عرَض لشرط غير طبيعي أو لمرض في الفكر، بل لنقل بوضوح أشد، لجنون موصوف»[37]. والحجّة لا تصلح ضدّ ماكس مولر ونظريته فحسب، بل ضد مبدأ مذهب عبادة الطبيعة نفسه، كيفما طُبق. ومهما فعلنا، وإذا كان الموضوع الأساس في الدين هو التعبير عن قوى الطبيعة، فلا يمكن أن نرى فيه أكثر من منظومة قصص خيالية مخيبة للآمال، لا يمكن فهم بقائها.

صحيح أن ماكس مولر اعتقد أنه أفلت من الاعتراض الذي شعر بفداحته حين ميّز جذريًا بين الميثولوجيا والدين، واضعًا الأولى خارج الثاني. وهو يطالب بالحق في أن تحتفظ بتسمية الدين حصرًا المعتقدات المتوافقة مع تعاليم الأخلاق القويمة وأمثولات لاهوت عقلاني. أما الأساطير، فهي على العكس من ذلك، تطوّرات طفيلية أتت بتأثير من اللغة لتنضم إلى هذه التصوّرات الأساس

---

(37) يُنظر: Bréal, *Hercule et Cacus*, pp. 51-52.

وتفسدها. هكذا، كان الإيمان بزيوس دينيًا بما أن اليونانيين كانوا يرون في زيوس الإله الأعلى، والد البشرية، حامي القوانين، المنتقم من مرتكبي الجرائم، وما إلى ذلك؛ أما كلّ ما يخصّ سيرة زيوس الشخصية، كزيجاته ومغامراته، فهي ليست إلا ميثولوجيا[38].

لكن التمييز اعتباطي. صحيح أن الميثولوجيا تثير اهتمام علم الجمال وعلم الأديان في آن، لكنّها تبقى أحد العناصر الجوهرية في الحياة الدينية. وإذا ما استخرجنا الأسطورة من الدين، فينبغي أيضًا أن نستخرج منه الشعيرة؛ لأن الشعائر تتوجّه في الغالب الأعم إلى شخصيات محددة لها اسم وطبع واختصاصات محددة، وتاريخ، وهي تتبدّل وفق طريقة تصوّر هذه الشخصيات. تتعلق عبادة الآلهة بالهيئة المنسوبة إليها، والأسطورة هي التي تثبّت هذه الهيئة. بل إن الشعيرة لا تكون في كثير من الأحيان سوى الأسطورة التي توضع قيد الفعل؛ لا يمكن الفصل بين المناولة المسيحية وأسطورة الفصح وهي تستمِدّ منها معناها كله. بناء عليه، إذا كانت كلّ ميثولوجيا هي نتاج نوع من الهذيان اللفظي، فإن المسألة التي طرحناها تبقى كما هي: يصبح وجود العبادة، ولا سيما بقاؤها، أمرًا لا يمكن تفسيره. لا نفهم كيف أمكن أن يواصل البشر طوال قرون القيام بحركات لا غاية لها. كما أن السمات الخاصة بالشخصيات الدينية ليست وحدها التي تحددها الأساطير؛ ففكرة وجود آلهة، كائنات روحية، فوق قطاعات الطبيعة المختلفة، بأيّ أسلوب تمثّلت، هي فكرة أسطورية في جوهرها[39]. والحال أننا إذا حذفنا من أديان الماضي كل ما يعود إلى فكرة الآلهة المتصوّرة بوصفها عناصر كونية، فماذا يبقى؟ فكرة الألوهية ذاتها، فكرة قدرة متسامية يتعلق بها الإنسان ويستند

---

(38) يُنظر: Müller: *Nouvelles leçons sur la science du langage*, vol. 2, p. 147, and *Physical Religion*, pp. 276 ff.

بالمعنى نفسه، يقول بريال في: Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 6:

«من أجل تقديم الوضوح اللازم لمسألة أصل الميثولوجيا هذه، ينبغي التمييز بعناية بين الآلهة التي هي نتاج مباشر للذكاء الطبيعي والخرافات التي ليست إلا نتاجًا غير مباشر وغير إرادي».

(39) هذا ما يعترف به ماكس مولر. يُنظر: Müller, *Physical Religion*, p. 132, and Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 58.

يقول: «الآلهة نومينا (Nomina) [مفردها Numen، مصطلح لاتيني مرادف للألوهية] وليست نومينا (Numina)، أي أسماء لا كينونة لها وليست كائنات لا أسماء لها».

إليها؟ لكننا هنا أمام تصور فلسفي ومجرد لم يتحقق البتة مثلما هو في أيّ دين تاريخي؛ إنها لا تثير أي اهتمام بالنسبة إلى علم الأديان[40]. فلنمتنع إذًا عن التمييز بين المعتقدات الدينية وعن الاحتفاظ ببعض منها لأنها تبدو لنا صحيحة وسليمة، ولنرفض بعضها الآخر بوصفها غير جديرة بأن تسمى دينية لأنها تكدّرنا وتشوشنا. جميع الأساطير، حتى تلك التي نجدها مفرطة في لاعقلانيتها، كانت مواضيع للإيمان[41]. لقد آمن بها الإنسان، ليس أقل مما آمن بأحاسيسه الخاصة؛ ونظّم سلوكه وفقها. يستحيل إذًا، وعلى الرغم من المظاهر، ألا يكون لها أساس موضوعي.

على الرغم من ذلك، قد يقول بعض الناس إننا كيفما فسّرنا الأديان فمن المؤكّد أنها خاطئة في ما يتعلق بطبيعة الأشياء الحقيقية، وقد برهنت العلوم ذلك. وأساليب الفعل التي كانت توصي بها أو تأمر بها الإنسان لم تكن تستطيع إذًا أن تؤدّي إلى مفاعيل مفيدة إلا نادرًا حقًا: لا يمكن شفاء الأمراض بالتطهّر، ولا ينمو المحصول بالأضاحي أو بالأناشيد. هكذا، يبدو أن الاعتراض الذي وجّهناه إلى مذهب عبادة الطبيعة ينطبق على جميع منظومات التفسير الممكنة.

لكن هناك منظومة تفلت من التفسير. لنفترض أن الدين يستجيب لحاجة مغايرة تمامًا، لحاجة تأقلمنا مع الأشياء المحسوسة: لن يجازف بالتالي أن تضعفه حقيقة عدم تلبيته تلك الحاجة أو تلبيتها تلبية رديئة. إذا لم تكن ثمرة الإيمان الديني

(40) صحيح أن ماكس مولر يؤكد أنه بالنسبة إلى اليونانيين، «كان زيوس وبقي اسمًا للألوهية الأسمى، على الرغم من التعميات الميثولوجية كلّها»، يُنظر:

Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, vol. 2, p. 173.

لن نناقش هذا التأكيد، وهو تأكيد متنازع عليه تاريخيًا؛ لكنّ هذا التصوّر لزيوس لم يتمكن أبدًا في أي حال من أن يكون أكثر من بارقة وسط المعتقدات الدينية الأخرى كلها عند اليونانيين.

من جانب آخر، يمضي ماكس مولر في كتاب لاحق إلى حدّ جعل مفهوم الإله نفسه عمومًا نتاج عملية شفهية بالكامل، بالتالي إعدادًا ميثولوجيًا، يُنظر: Müller, *Physical Religion*, p. 138.

(41) لا شكّ في أنه كانت هناك، خارج إطار الأساطير المحض، قصص خرافية لم يصدقها الناس، أو في الأقل لم يصدقوها بالقدر عينه والدرجة عينها، ولم يكن لها بالتالي طابع ديني. الخط الفاصل بين القصص والأساطير متأرجح بالتأكيد ويصعب تحديده. لكنّ ذلك ليس سببًا لنجعل الأساطير كلها حكايات، مثلما أننا لا نفكّر في أن نجعل من الحكايات كلّها أساطير. بيد أنه يوجد طابع يكفي في كثير من الأحيان لتمييز الأسطورة الدينية، وهو علاقتها بالعبادة.

جعل الإنسان متناغمًا مع العالم المادي، فالأضرار التي يمكن أن تصيبه في صراعه مع العالم لن تمسّ منبع إيمانه لأنه يتغذى من منبع آخر تمامًا. وإذا لم تكن هذه الأسباب مصدر إيماننا، فينبغي أن نواصل الإيمان حتى لو تعارضت هذه الأسباب مع الوقائع. بل نتصوّر أن الإيمان ينبغي أن يكون قويًا بما يكفي، ليس لتحمّل تلك التناقضات فحسب، بل لإنكارها ومنع المؤمن من تبيّن مداها؛ أدّى ذلك إلى جعلها غير ضارّة بالدين. حين يكون الشعور الديني قويًا، لا يقرّ بأن الدين يمكن أن يكون مذنبًا، ويقترح بسهولة تفسيرات تبرّئه: إذا لم تنتج الشعيرة النتائج المتوقّعة، فإن الفشل يُنسَب إما إلى خطأ في التنفيذ أو إلى تدخّل آلهة مضادة. لكن، من أجل ذلك، ينبغي أن تستقي هذه الأفكار الدينية أصلها من شعور آخر غير الشعور الذي غررت به أضاليل التجربة؛ وإلا، من أين يمكن أن تأتيها قوّة مقاومتها؟

III. النزعة الطبيعية لا تفسّر تمييز الأشياء إلى مقدّسة ودنيوية

لكن علاوة على ذلك، وإن كانت لدى الإنسان حقًا أسباب للتعنت في التعبير بالاصطلاحات الدينية عن الظواهر الكونية على الرغم من أخطائها كلها، فمن الضروري أن تفترض طبيعة تلك الاصطلاحات هذا التأويل. لكن، من أين تأتيها تلك الملَكة؟ نجد أنفسنا هنا أيضًا في حضور إحدى تلك المسلّمات التي لا تبدو بدهية إلا لأننا لم ننتقدها. نحن نطرح بدهيّة، وهي أن اللعبة الطبيعية للقوى الفيزيائية تتضمّن كل ما يلزم لتوقظ فينا فكرة المقدّس؛ لكن حين نتفحّص بمزيد من التمعّن البراهين الموجزة أصلًا، والتي قُدّمت لهذا الافتراض، نلاحظ أنها لا تعدو كونها حكمًا مسبقًا.

نتحدّث عن العجَب الذي لا بدّ من أن البشر شعروا به في أثناء اكتشافهم العالم. لكن بداية، ما يميّز حياة الطبيعة هو انتظام يصل حدَّ الرتابة. كل صباح، تشرق الشمس في الأفق، وكلّ مساء تغيب؛ كلّ شهر، يستكمل القمر الدورة عينها؛ والنهر يجري جريانًا لا ينقطع في سيره؛ والفصول عينها تعيد دوريًا الأحاسيس عينها. صحيح أن حدثًا غير متوقّع يحدث هنا وهناك: الشمس التي تنكسف، القمر الذي يتوارى خلف الغيوم، النهر الذي يفيض، وهلمّ جرّا. لكنّ هذه الاضطرابات العابرة لا تستطيع البتّة أن تولّد إلا انطباعات عابرة أيضًا، تمّحي ذكراها مع الزمن؛ وهي بالتالي لا تستطيع أن تكون أساسًا لتلك المنظومات الثابتة

والدائمة من الأفكار والممارسات التي تشكّلها الأديان. إن المسار الطبيعي هو أن مجرى الطبيعة متساوق، وهذا التساوق لا يمكن أن يؤدي أبدًا إلى حوادث انفعالات قوية. أما أن نتصوّر المتوحّش مفعمًا بالإعجاب تجاه هذه العجائب، فيعني أن ننقل إلى بدايات التاريخ مشاعر أحدث بكثير (منه). فالمتوحّش اعتادها (العجائب) إلى حدّ أنه لا يمكن أن يفاجأ بها بقوّة. ولا بدّ من الثقافة والتفكّر من أجل هزّ نير هذا الاعتياد ولاكتشاف كلّ الروعة في هذا الانتظام نفسه. ولا يكفي أصلًا، مثلما سبق أن لاحظنا[42]، أن نعجَب بشيء ما كي يبدو لنا مقدّسًا، أي كي يوسم بهذا الطابع الذي يجعل كل تماسّ مباشر معه انتهاكًا وتدنيسًا للمقدّسات. في حين أن خلط هذا الشعور بكلّ انطباع يتضمن العجب والمفاجأة يعني جهل ما هو نوعي في الشعور الديني.

لكنّهم يقولون، إن لم يكن هناك إعجاب، فهناك انطباع لا يستطيع الإنسان إلا أن يشعر به في حضرة الطبيعة. فهو لا يستطيع التواصل معها من دون أن يدرك أنها تفيض عنه وتتجاوزه. إنها تسحقه بمداها الشاسع. ويبدو أن هذا الإحساس بفضاء لا متناه يحيط به، بزمن لانهائي سبق اللحظة الراهنة وسوف يليها، بقوى أعظم بما لا يقاس من تلك التي تتوافر لديه، لا بدّ من أن يثير فيه فكرة وجود قوّة خارجه، قوّة غير محدودة يتعلّق مصيره بها. والحال أن هذه الفكرة تدخل عنصرًا أساسًا في تصوّرنا الإلهي.

لكن، دعونا نتذكّر الموضوع الأصلي. يتعلّق الأمر بمعرفة كيف أمكن أن يتوصّل الإنسان إلى التفكير في أنه توجد في الواقع فئتان من الأشياء متغايرتان جذريًا ولا تمكن المقارنة بينهما. كيف يمكن أن يقدّم لنا مشهد الطبيعة فكرة هذه الثنائية؟ إن الطبيعة مماثلة لنفسها دائمًا وفي كل مكان. ولا يهمّ إن كانت تمتدّ إلى ما لا نهاية، فهي لا تختلف عمّا هي عليه ضمن الحد الأقصى الذي يصل إليه نظري. ولا يزال الفضاء الذي أتصوّره خلف الأفق فضاءً مطابقًا لذلك الذي أراه. والزمن الذي يمضي إلى ما لا نهاية مصنوع من لحظات مماثلة لتلك التي عشتها. أما المدى المكاني، مثله مثل المدى الزمني، فيتكرّر إلى ما لا نهاية؛ وإذا لم تكن الأجزاء التي أبلغها منه تتمتع بطابع مقدّس بذاتها، فكيف تتمتع به تلك الأخرى؟

---

(42) يُنظر أعلاه ص 49.

ولا يكفي عدم إدراكي إياها إدراكًا مباشرًا لتغييرها[43]. ومهما يكن عالم الأشياء الدنيوية غير محدود، فهو يبقى عالمًا دنيويًا. يقولون إن القوى الطبيعية التي نرتبط بها تتجاوز قوانا. لكن القوى المقدسة لا تتمايز عن القوى الدنيوية بكثافتها العالية فحسب، لأنها مغايرة لها؛ فهي تتمتّع بسمات خاصة لا تتمتع بها القوى الدنيوية. وعلى عكس ذلك، تتمتّع بالطبيعة عينها جميع القوى التي تتجلى في الكون، تلك التي في داخلنا وتلك التي في خارجنا على حدّ سواء. والأهمُّ من ذلك أنه ليس هناك أيّ سبب يمكن أن يكون قد سمح بنسب نوع من الجلال البارز لبعضها مقارنة ببعضها الآخر. إذًا، إذا كان الدين وُلد حقًا من الحاجة إلى تحديد أسباب للظواهر الفيزيائية، فإن القوى التي أمكن تخيلها على هذا النحو ليست مقدّسة أكثر من تلك التي يتصوّرها العالِم اليوم للتعبير عن الوقائع عينها[44]. وهذا يعادل القول إن الكائنات المقدّسة لم تكن لتوجد. بالتالي، لم يكن الدين ليوجد.

فضلًا عن ذلك، وعلى فرض أن هذا الشعور «بالانسحاق» يقترح الفكرة الدينية حقًا، فهو لا يمكن أن يكون قد أفضى إلى ذلك لدى البدائي، لأن هذا الشعور غير موجود لديه. فهو لا يدرك إطلاقًا أن القوى الكونية تفوق قواه إلى هذا الحد. ولأن العلم لم يبلغه ليعلّمه التواضع، فهو ينسب إلى نفسه تحكمًا بالأشياء لا يمتلكه، لكنّ وهمه يكفيه لمنعه من أن يشعر بسيطرتها عليه. إنه يعتقد كما قلنا سابقًا بأنه يتحكّم بالعناصر، يطلِق الريح، يرغم المطر على الهطول، يوقف الشمس بحركة

---

(43) هناك أصلًا في لغة ماكس مولر انتهاكات حقيقية للكلمات. فهو يقول إن التجربة الملموسة تستتبع، على الأقل في بعض الحالات، «أن ما وراء المعلوم، ثمة شيء مجهول، شيء أطلب السماح بتسميته اللانهائي». Müller, *Natural Religion*, p. 195. Cf. p. 218.

المجهول ليس بالضرورة اللانهائي، مثلما اللانهائي ليس بالضرورة المجهول إذا كان مشابهًا لنفسه بتفصيلاته كلها، وبالتالي مشابهًا لما نعرفه عنه. ينبغي تقديم الدليل على أن ما نراه فيه يختلف في طبيعته عمّا لا نراه.

(44) هذا ما يعترف به ماكس مولر اعترافًا لاإراديًا في بعض الأماكن. فهو يُسرّ بأنه لا يرى اختلافًا كبيرًا بين مفهوم أغني، إله النار، ومفهوم الأثير الذي يفسّر به الفيزيائي الحديث الضوء والحرارة، يُنظر: Müller, *Physical Religion*, pp. 126-127.

وفي مكان آخر، يحيل مفهوم الألوهية إلى مفهوم العامل (ص 138) أو إلى سببية ليس فيها ما هو طبيعي ودنيوي. ولا يكفي واقع أن الدين يمثّل الأسباب المتخيّلة على هذا النحو في شكل عناصر شخصية لتفسير وجود طابع مقدّس لها. ويمكن أن يكون العنصر الشخصي دنيويًا، كما أن كثيرًا من القوى الدينية غير شخصيّ أساسًا.

منه، وهلمّ جرّا[45]. ويساهم الدين نفسه في منحه هذا الأمان؛ إذ من المفترض فيه أن يسلّحه بقدرات واسعة على الطبيعة. كما أن الشعائر هي جزئيًا وسائل مكرّسة للسماح له بفرض إراداته على العالم. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت الأديان الأخرى تعود إلى الشعور الذي قد ينتاب الإنسان بضآلته في مواجهة الكون، فهي تستلهم بالأحرى الشعور المعاكس. فالأديان حتى أكثرها سموًا ومثالية تطمئن الإنسان في صراعه مع الأشياء: إنها تعلن أن الإيمان قادر بذاته على «رفع الجبال»، أي على التحكّم بقوى الطبيعة. كيف تستطيع تلك الأديان منح هذه الثقة إذا كان مصدرها شعور بالضعف والعجز؟

لو كانت أشياء الطبيعة أصبحت كائنات مقدّسة بسبب أشكالها المهيبة أو القوى التي تظهِرها، لكانت الشمس والقمر والسماء والجبال والبحر والرياح، أي باختصار جميع القوى الكونية الكبرى، أوّل ما رُفع إلى هذا المقام؛ إذ ليس هناك قوى أخرى أشدّ قدرة على التأثير في الحواس والمخيلة. والحال أنها لم تؤلّه في واقع الأمر إلا في وقت متأخر. فالكائنات الأولى التي نالت حظوة العبادة - وسنجد البرهان على ذلك في الفصول التالية - هي نباتات متواضعة أو حيوانات كان الإنسان يجد نفسه على قدم المساواة معها في الأقل: إنها البطّة أو الأرنب أو الكنغر أو النعامة الأسترالية أو العظاءة أو اليسروع أو الضفدع، وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن تكون الصفات الموضوعية الخاصة بتلك الحيوانات أصلًا للمشاعر الدينية التي ألهمتها.

(45) سوف نرى، في معرض حديثنا عن فاعلية الشعائر والإيمان، كيف تفسر هذه الأوهام (يُنظر القسم الثاني، الفصل الثاني).

الفصل الرابع

الطوطمية بوصفها دينًا أوليًا
تاريخية المسألة - منهج لمعالجتها

مهما بدت المنظومتان اللتان درسناهما آنفًا متناقضتين في خلاصاتهما، فهما تتوافقان على نقطة أساس، هي أنهما تطرحان المعضلة بمصطلحات متطابقة. فكلتاهما تقومان ببناء مفهوم الإلهي من خلال الأحاسيس التي توقظها في دواخلنا بعض الظواهر الطبيعية، الفيزيائية أو البيولوجية. كانت نقطة انطلاق التطور الديني بالنسبة إلى الأرواحيين هي الحلم؛ أما بالنسبة إلى مناصري عبادة الطبيعة، فهي بعض التجليات الكونية. ولكن ينبغي، بالنسبة إلى هذه المنظومة وتلك، أن نبحث عن أصل التعارض الكبير الذي يفصل بين الدنيوي والمقدس في الطبيعة، طبيعة الإنسان أو طبيعة الكون.

لكنّ مثل هذه العملية مستحيلة، لأنها تفترض خلقًا حقيقيًا من العدم. والحال أنه ليس في مقدور واقعة من التجربة المشتركة أن تقدّم لنا فكرة شيء يتميز بأنه خارج عالم التجربة المشتركة. فالإنسان لا يظهر لنفسه في أحلامه إلا على هيئة إنسان. وليست القوى الطبيعية، مثلما تدركها حواسنا، إلا قوى طبيعية، أيًا تكن شدّتها. من هنا، ينبع الانتقاد المشترك الذي كنّا نوجّهه إلى هاتين العقيدتين. ولشرح كيف أمكن أن تتّخذ هذه المعطيات المزعومة المنسوبة إلى الفكر الديني طابعًا مقدّسًا ليس له أيّ أساس موضوعي، كان لا بدّ من الإقرار بأن عالمًا كاملًا من التصورات المهلوسة جاء ليستقرّ فوقها، ليغير طبيعتها تغييرًا يجعل التعرّف إليها مستحيلًا، ويحلّ رؤًى خارقة للطبيعة محلّ الواقع. في المنظومة الأرواحية، أوهام

الحلم هي التي عمدت إلى هذا التشويه؛ وفي منظومة عبادة الطبيعة، عمد إليه موكب متألّق وعبثي من الصور التي تستحضرها الكلمة. لكن في كلتا الحالتين، وجب علينا في نهاية المطاف أن نرى في الدين نتاج تأويل هذياني.

ينبثق استنتاج وضعيّ من هذا التفحّص النقدي: بما أن الإنسان بذاته والطبيعة بذاتها ليس لديهما طابع مقدس، فهذا يعني أنهما اكتسباه من مصدر آخر. ينبغي إذًا أن يوجد خارج الفرد البشري والعالم المادي واقع آخر ما، له دلالة وقيمة موضوعية في ما يخص هذا النوع من الهذيان الذي هو حقًّا، بمعنى ما، كلّ دين. بعبارات أخرى، وفي تجاوز لما أطلقت عليه تسمية عبادة الطبيعة والأرواحية، ينبغي أن توجد عبادة أخرى، أكثر أساسية وبدائية، ليست عبادة الطبيعة والأرواحية على الأرجح أكثر من مجرد أشكال مشتقة منها أو بعض مظاهرها الخاصة.

هذه العبادة موجودة بالفعل؛ إنها تلك التي أطلق عليها الإثنوغرافيون تسمية الطوطمية.

I. تاريخ موجز لمسألة الطوطمية

لم تظهر كلمة طوطم في الأدبيات الإثنوغرافية إلا في أواخر القرن الثامن عشر، حيث وردت أول مرة في كتاب مترجم هندي يدعى ج. لونغ[1] (J. Long) نشر في لندن عام 1791[2]. وعلى مدى ما يقارب نصف قرن، ظل الاعتقاد سائدًا بأن الطوطمية مؤسسة أميركية حصرًا[3]. ولم يُذكر خلاف ذلك إلا في عام 1841، في مقطع لا يزال محتفظًا بشهرته إلى اليوم[4]، أشار فيه غراي[5] (Grey) إلى وجود

(1) رحالة وتاجر من القرن الثامن عشر، عاش في كندا مع الشعوب الأصلية، وكل ما هو معروف عنه موجود في كتابه المذكور في الهامش التالي. (المترجمة)

(2) يُنظر: John Long, *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader* (London, 1791).

(3) شاعت الفكرة إلى حدّ أن ريفيل جعل من أميركا الأرض التقليدية للطوطمية، يُنظر:

Albert Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*, 2 vols. (Paris: Librairie Fischbacher, 1883), vol. 1, p. 242.

(4) يُنظر: George Grey, *Journals of Two Expeditions in North-West and Western Australia*, 2 vols. (London, 1841), vol. 2, p. 228.

(5) السير جورج غراي (1812-1898)، عسكري ومستكشف وكاتب بريطاني، كان حاكمًا لجنوب أستراليا ونيوزيلندا ومقاطعة الكاب في جنوب أفريقيا. (المترجمة)

ممارسات مشابهة في أستراليا. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، بدأ الباحثون يدركون أنهم إزاء منظومة تتسم بشيء من العمومية.

بيد أن هؤلاء الباحثين لم يروا في ذلك سوى مؤسسة قديمة أساسًا، تثير فضول الإثنوغرافي من دون أن تحظى بكبير أهمية لدى المؤرخ. وكان ماكلينان أوّل من ربط الطوطمية بتاريخ البشرية العام. ففي سلسلة من المقالات نشرها في: **النشرة نصف الشهرية**[6] (*Fortnightly Review*)، سعى إلى تبيان أن الطوطمية ديانة من بين الديانات، بل ديانة اشتقت منها معتقدات وممارسات كثيرة نجدها في منظومات دينية أكثر تقدّمًا بكثير. وبلغ الأمر بماكلينان أنه جعل من الطوطمية منبعًا لجميع الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات التي تمكن ملاحظتها لدى الشعوب القديمة. ولا شك في أن مثل هذا التوسّع في الطوطمية كان جائرًا جدًّا؛ ذلك أن الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات تتوقّف على أسباب متعددة، لا يمكن اختزالها إلى سبب واحد من دون الوقوع في خطأ التبسيط. غير أن هذا الخطأ، وبسبب إفراطه على وجه التحديد، كانت فيه فائدة واحدة في الأقل، وهي إبراز الأهمية التاريخية التي تحظى بها الطوطمية.

من جهة أخرى، أدرك دارسو الثقافات الأميركية منذ أمد بعيد أن الطوطمية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتنظيم اجتماعي محدد، أساسه انقسام المجتمع إلى عشائر[7]. ففي عام 1877، تصدى لويس هـ. مورغان في كتابه **المجتمع القديم**[8] (*Ancient Society*) لدراسة الطوطمية وتحديد خصائصها المميزة، وكذلك للإشارة إلى شيوعها بين القبائل الهندية في شمال أميركا ووسطها. وفي الوقت ذاته تقريبًا،

---

(6) يُنظر: J. F. MacLennan, «The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism,» *Fortnightly Review* (1869, 1870).

(7) عبّر غالاتان عن هذه الفكرة بوضوح شديد في دراسة عنوانها:
Albert Gallatin, «Synopsis of the Indian Tribes,» *Archaeologia Americana*, vol. 2 (1836), pp. 109 ff.,
وفي تعميم أصدره مورغان، أعيد نشره في: *Cambrian Journal* (1860), p. 149.

(8) كان قد سبق هذا الكتاب ومهّد له كتابان آخران للمؤلّف عينه؛ الأول بعنوان:
Lewis Morgan, *The League of the Iroquois* (New York: Dodd, Mead, 1851),
والثاني بعنوان: Lewis Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871).

أثبت كلّ من فيزون[9] (Fison) وهويت[10]، بإيحاء مباشر من مورغان، وجود النظام الاجتماعي ذاته في أستراليا، فضلًا عن علاقات هذا النظام بالطوطمية.

أمكن، بهدي من هذه الأفكار الموجِّهة، أن تتواصل عمليات الرصد بقدر أكبر من المنهجية. كذلك، أدّت الأبحاث التي أجراها المكتب الأميركي للإثنولوجيا دورًا مهمًا في تقدّم هذه الدراسات[11]. وفي عام 1887، غدت الوثائق من الكفاية في عددها وأهميتها حدًّا دفع فريزر لأن يرى أن الأوان قد آن لجمعها وتقديمها في لوحة منهجية. وذلك هو موضوع كتيِّبه **الطوطمية**[12] (*Totemism*)، حيث يدرس هذه المنظومة بوصفها ديانة ومؤسسة قانونية في آن واحد. إلا أن دراسة فريزر هذه كانت دراسة وصفية محض؛ لم يبذل فيها أي جهد لتفسير الطوطمية[13] أو لتعميق مفاهيمها الأساس.

---

(9) لوريمر فيزون (1832-1907)، عالم أنثروبولوجيا أسترالي إنكليزي الأصل، انضم إلى الكنيسة بعد وفاة والده وكان بحسب توصيف المبجل جورج براون «أحد أفضل مبعوثي الله إلى الكنيسة». درس قبائل فيجي الأسترالية بعمق وكانت معلوماته عنها من المصادر المهمة بالنسبة إلى الباحث الأنثروبولوجي لويس مورغان. عمل مع ألفريد وليام هويت وكانت أعمالهما المشتركة شديدة الأهمية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الأسترالية. (المترجمة)

(10) يُنظر: Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnal* (Melbourne: G. Robertson, 1880).

(11) منذ أول مجلدات التقرير السنوي لمكتب الإثنولوجيا الأميركي، نجد دراسة باول التي تحمل عنوان: John Powell, «Wyandot Government,» *First Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1881), p. 59;

ودراسات كوشينغ التي تحمل عنوان: Frank Cushing, «Zuñi Fetisches,» *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1880), p. 9;

وسميث بعنوان: Erminnie A. Smith, «Myths of the Iroquois,» *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1880-1881), p. 77;

والعمل المهم الذي كتبه دورسي: James Dorsey, «Omaha Sociology,» *Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1881-1882), p. 211;

وهي جميعًا مساهمات في دراسة الطوطمية.

(12) صدر بداية في شكل مختصر في *Encyclopaedia Britannica* (**الموسوعة البريطانية**).

(13) كان تايلور قد جرّب في كتابه: **الثقافة البدائية** تقديم تفسير للطوطمية، سنعود إليه لاحقًا، لكننا لن نذكره هنا؛ فهو، باختزاله الطوطمية إلى مجرد حالة خاصة في عبادة الأسلاف، أساء إساءة تامّة فهم أهميتها. لن نذكر في هذا الفصل إلا الملاحظات أو النظريات التي قدّمت مساهمات مهمة إلى دراسة الطوطمية.

كان روبرتسون سميث أول من تولى عملية الإعداد هذه؛ إذ أدرك أفضل من جميع سابقيه مقدار الغنى ببذور التطورات المستقبلية، الكامن في هذه الديانة الفجّة والمشوّشة. ولئن كان صحيحًا أن ماكلينان سبق له أن ربط الطوطمية بالديانات الكبرى التي عرفتها العصور القديمة، فإن ذلك لم يكن إلا لاعتقاده أنه وجد عبادة الحيوان والنبات في الحالتين. غير أن اختزال الطوطمية بضرب من عبادة الحيوان أو النبات كان دليلًا على عدم رؤيتنا سوى وجهها السطحي، بل على عدم فهمنا طبيعتها الحقيقية. إذ تجاوز سميث المعنى الحرفي للمعتقدات الطوطمية، فسعى إلى اكتشاف المبادئ الأساس التي تعتمد عليها. وكان أشار، في كتابه عن **القرابة والزواج في الجزيرة العربية القديمة**[14]، إلى أن الطوطمية تفترض تشابهًا في الجوهر بين البشر وصنوف الحيوان (أو النبات)، طبيعيًا كان هذا التشابه أم مكتسبًا. كما جعل، في كتابه **ديانة الساميين**[15] (*Religion des Sémites*)، من هذه الفكرة أصلًا أولًا لمنظومة القربان كاملة؛ فالبشرية تدين للطوطمية بمبدأ التشارك في الطعام. ومع أننا نستطيع الآن أن نبيّن ما في نظرية سميث من أحادية الجانب، إلا أنها تشتمل على الرغم من ذلك على نظرية بارعة مارست أخصب التأثير في علم الأديان. كما استلهم كتاب فريزر **الغصن الذهبي**[16] هذه الأفكار ذاتها، ذلك أن الطوطمية التي ربطها ماكلينان بديانات العالم القديم وربطها سميث بديانات الشعوب السامية ترتبط لدى فريزر بالتراث الشعبي الأوروبي، وبهذا تتحد مدرستا ماكلينان ومورغان بمدرسة مانهارت[17].

في هذه الأثناء، واصل التقليد الأميركي تطوره باستقلال بقي محافظًا عليه

---

(14) يُنظر: William Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1885).

(15) يُنظر: William Smith, *The Religion of the Semites* (London: Adam & Charles Black, 1889).

إنه تحرير لدرس قدّمه في جامعة أبردين (Aberdeen) في عام 1888. للمقارنة، يُنظر مدخل: «Sacrifice,» in: *Encyclopaedia Britannica.*

(16) لندن، 1890. بعد ذلك، صدرت الطبعة الثانية بثلاثة مجلدات (1900) والطبعة الثالثة قيد الصدور حاليًا بخمسة مجلدات.

(17) في الاتجاه عينه، من الملائم أن نذكر الكتاب اللافت الذي ألّفه سيدني هارتلاند بعنوان: Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vols. (London, D. Nutt, 1894-1896).

حتى وقت قريب جدًا. كانت ثلاث مجموعات من المجتمعات الموضوعَ الخاص في الأبحاث التي عُنيت بالطوطمية، وهي، أولًا، قبائل معيّنة في الشمال الغربي، مثل التلينكيت (Tlinkit)، والهايدا (Haida)، والكواكيوتل (Kwakiutl)، والساليش (Salish) والتسيمشيان (Tsimshian)؛ ثانيًا أمة السيو (Sioux) العظيمة؛ وأخيرًا، هنود البويبلو (Pueblo) في وسط أميركا. وكان أهمّ من درس المجموعة الأولى دال[18] (Dall) وكراوسه[19] (Krause) وبواس[20] (Boas) وسوانتون[21] (Swanton) وهيل توت[22] (Hill-Tout)؛ في حين درس دورسي[23] (Dorsey) المجموعة الثانية؛ أما المجموعة الأخيرة، فدرسها كل من منדليف[24] (Mindeleff) والسيدة ستيفنسن (Stevensen) وكوشينغ[25]. لكنّ الوثائق المتوافرة بقيت متشظّية ومتفرقة على الرغم من وفرة الوقائع التي جمعتها هذه الدراسات من جميع أرجاء البلاد. تخطت الديانات الأميركية مرحلة الطوطمية الفعلية، على الرغم من اشتمالها على كثير من

(18) وليام هيلي دال (William Healey Dall) (1845-1927)، باحث طبيعي أميركي من أوائل مستكشفي آلاسكا العلميين ونشر دراسات عدة عنها. (المترجمة)

(19) أوريل كراوسه (Aurel Krause) (1848-1908)، جغرافي ألماني اشتهر بدراساته الإثنوغرافية عن هنود التلنكيت في جنوب شرق آلاسكا. (المترجمة)

(20) فرانز بواس (Franz Boas) (1858-1942)، باحث أنثروبولوجي ألماني - أميركي ورائد في الأنثروبولوجيا الحديثة. (المترجمة)

(21) جون ريد سوانتون (John Reed Swanton) (1873-1958)، باحث أنثروبولوجي ولساني أميركي عمل مع السكان الأصليين في الولايات المتحدة، واهتم خاصة بجنوب شرقي المحيط الهادي وشمال غربه. (المترجمة)

(22) تشارلز هيل توت (1858-1944)، أنثروبولوجي هاو نشط في كندا ودرس اللاهوت. (المترجمة)

(23) جيمس أوين دورسي (James Owen Dorsey) (1848-1895)، عالم إثنولوجيا ولسانيات أميركي، كما كان مبشرًا في داكوتا، ساهم في وصف لغات عدة لشعوب السيو، كما اشتهر بوصفه خبيرًا في لغات شعوب السيو الجنوبيين وثقافتهم، كما درس قبائل في الشمال الغربي والجنوب الغربي. (المترجمة)

(24) كوسموس منדليف (1863-1938)، باحث أميركي عمل مع أخيه فيكتور على دراسة البويبلو. (المترجمة)

(25) نقتصر هنا على ذكر أسماء المؤلفين؛ وسوف تذكر الأعمال لاحقًا، حين نستخدمها.

آثار الطوطمية. ومن جهة أخرى، لم تتطرّق عمليات الرصد في أستراليا إلى أكثر من معتقدات مبعثرة وطقوس معزولة، وشعائر تلقين وتحريم متعلقة بالطوطمية. وهكذا، فإن الوقائع المستمدة من هذه المصادر كلّها هي ما حاول فريزر من خلاله أن يرسم لوحة إجمالية للطوطمية. والحال أنه بصرف النظر عمّا في إعادة التشكيل التي يُضطلع بها في مثل هذه الظروف من جدارة لا مجال لنكرانها، إلا أنها تظل ناقصة وافتراضية، ما يعني أننا لم نكن إزاء رصد لديانة طوطمية في حضورها الكامل.

لم يُسد هذا النقص الخطر إلا في السنوات الأخيرة. إذ قام راصدان مشهود لهما، هما بالدوين سبنسر[26] (Baldwin Spencer) وف. ج. غيلين[27] (F.-J. Gillen)، باكتشاف جزئي[28] مفاده أن عددًا معتبرًا نسبيًا من القبائل موجود داخل القارة الأسترالية، حيث رصدا ممارسة منظومة دينية كاملة، تجد أساسها ووحدتها في المعتقدات الطوطمية. ووقّعا نتائج تحقيقهما بشكل مشترك في عملين جدّدا دراسة الطوطمية. أول هذين العملين هو: **القبائل الأهلية في**

(26) والتر بالدوين سبنسر (1860-1929)، عالم أحياء وأنثروبولوجي أسترالي. (المترجمة)

(27) فرنسيس جيمس غيلين (1855-1912)، أنثروبولوجي وإثنولوجي أسترالي. (المترجمة)

(28) لئن كان سبنسر وغيلين أوّل من درسا هذه القبائل دراسة معمّقة، إلا أنهما لم يكونا أوّل من تحدّثا عنها؛ إذ كان هويت قد أشار منذ عام 1888 إلى التنظيم الاجتماعي عند الوارامونغو (Wuaramongo) (الوارلرامونغا (Warlramunga) عند سبنسر وغيلين) في مقالته: A. W. Howitt, «Further Notes on the Australian Classes,» *Journal of the Anthropological Institute* (1888), pp. 44-45.

كما أن شولتز كان قد درس الأرونتا باختصار. يُنظر:

Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14, 2nd fasc. (1891);

كذلك درس ماثيوس تنظيم الشينغالي (Chingalee) (التينغيلي «Tingilli» عند سبنسر وغيلين) والومبيا (Wombya) وغيرهما. يُنظر: Robert Hamilton Mathews: «Wombya Organization of the Australian Aborigines,» p. 494, and «Divisions of Some West Australian Tribes,» *American Anthropologist*, New Series, vol. 2, no. 3 (July-September 1900), p. 185, *Proceeding* of the *Ameri*can *Philosophical Soc*iety, vol. 37, pp. 151-152, and *Journal Roy. Soc. of N. S. Wales*, vol. 32, p. 71, and vol. 33, p. 111.

كما أن أولى نتائج التحقيق المقام عن الأرونتا نشرت في: B. Spencer and William Horn, *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia* (London: Dulau, 1896), vol. 4

كتب الجزء الأول من هذا التقرير شتيرلن (Sterlin) وكتب الثاني غيلين؛ ووُضع المنشور بكامله تحت إدارة بالدوين سبنسر.

وسط أستراليا[29] (*The Native Tribes of Central Australia*) الذي يُعنى بأهم القبائل المذكورة، مثل الأرونتا (Arunta) واللوريتشا (Luritcha)، فضلًا عن الأورابونا (Urabunna)، إلى الأبعد قليلًا باتجاه الجنوب، على شواطئ بحيرة إيْر (Eyre). أما العمل الثاني، فهو **القبائل الشمالية في وسط أستراليا**[30] (*The Northern Tribes of Central Australia*)، ويُعنى بالمجتمعات شمال الأورابونا، تلك التي تحتل المنطقة بين سلسلة جبال ماكدونل (McDonnell Ranges) وخليج كاربنتاري (Carpentarie). ومن بين القبائل الرئيسة في هذه المنطقة يمكن أن نذكر الأُنماتجيرا (Unmatjera)، والكايتيش (Kaitish)، والوارامونغا (Warramunga)، والوورغايا (Worgaia)، والتجينغيلي (Tjingilli)، والبينبينغا (Binbinga)، والوالباري (Walpari)، والغنانجي (Gnanji) وأخيرًا على شواطئ الخليج ذاته، المارا (Mara) والأنولا[31] (Anula).

وبصورة أقرب عهدًا، شرع المبشّر الألماني كارل شتريلو[32] (Carl Strehlow) الذي أمضى سنوات طويلة بين ظهراني هذه المجتمعات الموجودة في وسط أستراليا[33]، بنشر نتائج رصده لاثنتين من هذه القبائل، هما الأراندا (Aranda) واللوريتجا (Loritja) (الأرونتا واللوريتشا عند سبنسر وغيلين)[34] ونظرًا إلى تضلّع

(29) B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899).

(30) B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904).

(31) نحن نكتب أرونتا، أنولا، تينغيلي ...إلخ، من دون أن نضيف إلى هذه الأسماء الحرف اللاتيني الدال على الجمع s. يبدو لنا أنه من غير المنطقي أن ندخل إلى هذه الكلمات، وهي كلمات غير فرنسية، علامة نحوية ليس لها معنًى إلا في لغتنا. لن نستثني من هذه القاعدة إلا أسماء القبائل المفرنسة بوضوح (الهورون (Hurons) على سبيل المثال).

(32) كارل شتريلو (1871-1922)، كان مبشرًا ألمانيًا وإثنولوجيًا، عمل في أستراليا. تخصّص في دراسة الأرونتا واللوريتجا في أواسط أستراليا. (المترجمة)

(33) شتريلو موجود في أستراليا منذ عام 1892؛ عاش بداية عند الدييري، ومن هناك انتقل إلى الأرونتا.

(34) يُنظر: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer & co., 1907-1920).

نُشِرت أربع ورقات حتى الآن؛ ظهر آخرها في أثناء انتهاء العمل بهذا الكتاب، لذلك لم نتعرض لها. عالجت الورقتان الأوليان الخرافات والأساطير، في حين عالجت الثالثة العبادة. من العدل أن نضيف إلى اسم شتريلو اسم فون ليوناردي (von Leonhardi) الذي أدى دورًا مهمًا في هذا العمل. فهو لم يكلّف نفسه عناء دراسة مخطوطات شتريلو فحسب، بل دفع بأسئلته الحصيفة هذا الأخير إلى توضيح رصده في غير =

شتريلو من اللغة التي ينطق بها هذان الشعبان[35]، تمكّن من أن يقدّم لنا عددًا ضخمًا من الأساطير الطوطمية والأناشيد الدينية، عرضها لنا في جزئها الأعظم بنصها الأصلي. وعلى الرغم من بعض التباينات في التفاصيل بين ملاحظات شتريلو وملاحظات سبنسر وغيلين، تلك التباينات التي بولغ كثيرًا في أهميتها[36] ويمكن تفسيرها بسهولة ويسر، فسوف نرى أن ملاحظات شتريلو تثبت ملاحظات سبنسر وغيلين وتؤكّدها في كلّ ما هو أساس فيها، على الرغم من أنها تكملها أو توضحها، بل وتصوّبها أحيانًا.

أفضت هذه المكتشفات إلى نشوء أدبيات غزيرة سوف تتاح لنا الفرصة للعودة إليها. كما مارست أعمال سبنسر وغيلين بشكل خاص تأثيرًا كبيرًا، ليس لأنها الأقدم فحسب، بل بسبب الشكل المنهجي المنظم أيضًا الذي قدمت فيه ما لديها من الوقائع. لذا، كان طبيعيًا أن تمثل اتجاهًا تقتدي به الدراسات اللاحقة[37]، وكذلك أن تستثير التأمل. إذ عُلق على نتائجها، ونوقشت، وأُولت بجميع الطرائق الممكنة. وفي الوقت عينه، إن دراسات هويت المتفرقة والمبعثرة في عدد من المنشورات المختلفة[38] شكّلت بالنسبة إلى قبائل الجنوب ما شكلته أعمال سبنسر وغيلين بالنسبة إلى قبائل الوسط. ففي كتاب هويت **القبائل الأصلية في جنوب**

= نقطة. ونستطيع من جانب آخر الاطلاع على مقالة قدّمها ليوناردي لـ *Globus* ونجد فيها مقتطفات عدة من مراسلته مع شتريلو. يُنظر: M. von Leonhardi, «Über einige religiöse und totemistische Vorstellun gender Aranda und Loritja in Zentral-Australien,» *Globus*, vol. 91 (1907), p. 285.

للمقارنة في الموضوع عينه، يُنظر مقالة كتبها توماس: N. W. Thomas, in: *Folklore*, vol. 16, pp. 428 ff.

(35) لا يجهل سبنسر وغيلين تلك اللغة، لكنّهما لا يضاهيان شتريلو في تضلعه منها.

(36) ولا سيما كلاتش في مقالته: Herman Klaatsch, «Schlussbericht übermeine Reise nach Australien,» *Zeilschrift f. Ethnologie* (1907), pp. 635 ff.

(37) يشهد على تأثير سبنسر وغيلين كتاب لانغلو باركر: K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905);

وكتاب إلمان: Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908);

وكتاب جون ماثيو: John Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland* (London: T. F. Unwin, 1910); وبعض المقالات الحديثة التي نشرها ماثيوس.

(38) نجد قائمة لهذه المنشورات في مقدمة كتاب: Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, pp. 8-9.

شرق أستراليا[39] (*Native Tribes of South-East Australia*)، يقدّم لوحة إجمالية عن التنظيم الاجتماعي للشعوب التي تقطن في أستراليا الجنوبية، ونيوساوث ويلز، وجزء كبير من كوينزلاند. كما أوحى التقدم المحرز على هذا النحو لفريزر بفكرة أن يستكمل كتابه **الطوطمية** بنوع من الملخص[40]، يجمع معًا الوثائق المهمة جميعها التي عنيت بالديانة الطوطمية أو بتنظيم العائلة أو الزواج ممّا كان يعتَقد، صوابًا أو خطأً، أنه يرتبط بهذه الديانة. لم يكن هدف هذا الكتاب أن يقدّم لنا نظرة عامة ومنهجية عن الطوطمية، إنما أن يضع المادة اللازمة لبناء مثل هذه النظرة في متناول الباحثين[41]. لذا، قام مؤلفه بترتيب الوقائع ترتيبًا جغرافيًا وإثنوغرافيًا صارمًا، حيث درس كل قارة على حدة، ودرس ضمن القارة كلّ قبيلة أو جماعة إثنية على حدة. وعلى الرغم من اتساع مثل هذه الدراسة، إذ استُعرضت شعوب متنوعة أشد التنوع بحيث يصعب أن تكون خضعت لمعالجة متكافئة ومتساوية، إلا أن الرجوع إلى كتاب الجيب هذا يظلّ مفيدًا، كما يمكن أن يجعل الأبحاث أيسر من ذي قبل.

II. الحاجة إلى منهج ستتطرّق الدراسة من أجله إلى الطوطمية الأسترالية

من الواضح من خلال هذه الخلاصة التاريخية أن أستراليا هي الحقل الميداني المفضل لدراسة الطوطمية. لذا، فإننا سنجعلها المنطقة الأساس التي تطاولها ملاحظاتنا.

سعى فريزر في كتابه **الطوطمية** إلى أن يجمع كل ما يمكن إيجاده من آثار الطوطمية في التاريخ والإثنوغرافيا. لذا، اضطر لأن يضمّن دراسته مجتمعات

---

(39) A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904).

(40) يُنظر: James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910).

يبدأ الكتاب بإعادة نشر كرّاس الطوطمية، من دون تغييرات جوهرية.

(41) صحيح أننا نجد في النهاية والبداية نظريات عامة عن الطوطمية سوف نعرضها وناقشها لاحقًا. لكنّ هذه النظريات مستقلة نسبيًا عن جمع الوقائع المصاحب لها، لأنه سبق نشرها في مقالات عدة في المجلات، قبل ظهور الكتاب بوقت طويل. أعيد نشر هذه المقالات في: Ibid., vol. 1, pp. 89-172.

تتباين طبيعة ثقافتها ومستواها تباينًا واسعًا: مصر القديمة[42]، الجزيرة العربية، اليونان[43]، السلاف الجنوبيون[44]، جنبًا إلى جنب مع القبائل الأسترالية والأميركية. والحال أن طريقة العمل هذه لا تدهشنا البتّة، إذ نجدها لدى واحد من مريدي المدرسة الأنثروبولوجية. ذلك أن هذه المدرسة لا تسعى إلى وضع الديانات في بيئاتها الاجتماعية التي هي جزء منها[45]، ولا إلى التمييز بينها بسبب اختلاف البيئات المرتبطة بها. فغرضها هو بالأحرى، وكما يشير الاسم الذي اتخذته لنفسها، أن تمضي أبعد من ضروب الاختلاف القومي والتاريخي إلى أسس الحياة الدينية الكونية والإنسانية. وهي تفترض أن للإنسان طبيعة دينية أصلًا، وذلك بسبب تكوينه الخاص، وبصورة مستقلة عن الشروط الاجتماعية برمتها، وتقترح أن تدرس تلك الطبيعة[46]. ومن أجل إجراء بحث من هذا الصنف، يمكن أن تتوجه الدراسة إلى أي شعب من الشعوب. لا شكّ في أن الباحثين يفضّلون دراسة الشعوب الأكثر بدائية نظرًا إلى أن فرصة بقاء هذه الطبيعة الأوّلية على حالها من دون تعديل هي أكبر فيها؛ لكن بما أننا نستطيع أيضًا العثور على هذه الطبيعة لدى معظم الشعوب المتحضرة، فمن الطبيعي أن تُدرس هي بدورها. ويترتب على ذلك أن توضع في سويّة واحدة جميع الشعوب التي يُعتقد أنها لم تبتعد كثيرًا من الأصول، وكلّ الشعوب التي تُخلط معًا ضمن صنف الهمج البعيد من الدقة، وتُدرس من دون تفريق بينها. ولأن الوقائع لا أهمية لها من وجهة النظر هذه إلا بالتناسب مع عموميتها، فقد رأى هؤلاء الباحثون أنهم مضطرون لجمع أكبر قدر ممكن من هذه الوقائع، بحيث لا تصبح دائرة المقارنات بالغة الكبر والاتساع.

---

(42) يُنظر: Ibid., p. 12.

(43) Ibid., p. 15.

(44) Ibid., p. 32.

(45) ينبغي الإشارة في هذا الشأن إلى أن العمل الأحدث، *Totemism and exogamy* (**الطوطمية والزواج الخارجي**)، يسجّل تقدّمًا مهمًا في فكر فريزر ومنهجه. فهو يسعى جاهدًا كلّما وصف المؤسسات الدينية أو المنزلية في قبيلة ما، إلى تعيين الشروط الجغرافية والاجتماعية المحيطة بتلك القبيلة. مهما كانت هذه التحليلات موجزة، فإن ذلك لا يمنع كونها تشكّل قطيعة مع المناهج القديمة في المدرسة الأنثروبولوجية.

(46) من دون شك، نحن أيضًا نرى أن الموضوع الرئيس في علم الأديان هو التوصل إلى فهم ما يشكّل الطبيعة الدينية عند الإنسان. لكننا لا نرى فيها معطًى تكوينيًا، بل نتاجًا لقضايا اجتماعية، لذلك لن يكون واردًا تحديد هذه الطبيعة، بتجاهل أي وسط اجتماعي.

والحال أننا لا ننتهج هذه الطريقة، وذلك لأسباب متعددة.

ففي المقام الأول، تتنوع الوقائع الاجتماعية، بالنسبة إلى السوسيولوجي كما بالنسبة إلى المؤرخ، بتنوع المنظومات الاجتماعية التي تشكّل تلك الوقائع جزءًا منها، فلا يمكن أن تُفهم حين تُفصل عنها. وذلك هو السبب في عدم إمكان المقارنة على نحو مفيد بين واقعتين مستمدتين من مجتمعين مختلفين لمجرد ما يبدو من تشابه بين هاتين الواقعتين، فمن الضروري أن يكون أحد هذين المجتمعين متشابهًا مع الآخر، أي أن يكونا مجرد تنويعين ينتميان إلى الصنف ذاته. وبناء عليه، يكون المنهج المقارن مستحيلًا إذا لم تكن الأنماط الاجتماعية حاضرة وموجودة، ولا يمكن تطبيقه تطبيقًا مفيدًا إلا ضمن نمط واحد. كم من الأخطاء ارتُكبت نتيجة تجاهل هذا المنظور! إذ رُبطت على نحو غير مسوّغ وقائع ليس لها المعنى عينه ولا الأهمية عينها، على الرغم من ضروب التشابه الخارجية؛ ونذكر مثالًا على ذلك الديمقراطية البدائية وديمقراطية اليوم، أو مشاعية المجتمعات الدنيا والميول الاشتراكية الحالية، أو الزواج الأحادي الذي نراه بكثرة في القبائل الأسترالية وذاك الذي تقرّه قوانيننا، وما إلى ذلك. نجد مثل هذا الالتباس حتى في عمل فريزر نفسه. فكثيرًا ما يحدث أن يجمع بين شعائر بسيطة في عبادة الحيوانات البرية وممارسات طوطمية حقًا، على الرغم من أن المسافة التي تفصل بين المنظومتين الاجتماعيتين، وهي مسافة شاسعة في بعض الأحيان، تستبعد فكرة هذه المماثلة استبعادًا أكيدًا. لذلك، علينا إذا ما رغبنا في تفادي الوقوع في مثل هذه الأخطاء أن نركّز أبحاثنا على نمط محدد بوضوح بدلًا من تشتيتها على المجتمعات الممكنة كلها.

من الضروري أن يكون هذا التركيز وثيقًا ما أمكن. ذلك أن المرء لا يستطيع أن يقارن على نحو مفيد بين وقائع لا يعرفها معرفة جيدة. والحال أنه حين يشرع في تناول جميع ضروب المجتمعات والحضارات، فإنه لا يستطيع أن يعرف أيًا منها بالكفاءة اللازمة؛ وإذا ما راح يجمع الوقائع من المصادر كلّها ليقارن بينها، سيكون مضطرًا إلى أن يأخذ بهذه الوقائع على نحو متسرع، دون أن تكون لديه الوسائل أو حتى يكون لديه الزمن الكافي لينتقدها. وهذا يؤدي به إلى مقارنات مضطربة ومقتضبة، من ذلك النوع الذي أفضى إلى نزع الصدقية عن المنهج المقارن لدى كثير من الأشخاص النبهاء. فليس لهذا المنهج أن يسفر عن نتائج جدية إلا حين

يطبّق على عدد محدود من المجتمعات، بحيث تمكن دراسة كل واحد منها بإتقان كاف. والأمر الأساس في هذه الحالة هو أن نختار تلك المجتمعات التي يكون فيها لضروب الاستقصاء أعظم فرصة لأن تكون مثمرة ومفيدة.

لذلك، فإن قيمة الوقائع أهمّ بكثير من عددها. وفي رأيي أن السؤال عمّا إذا كانت الطوطمية أكثر انتشارًا أم أقل انتشارًا هو سؤال ثانوي تمامًا[47]. وإذا ما كان يثير اهتمامنا، فذلك قبل كل شيء لأننا نأمل أن نكتشف من خلال دراسته علاقات ذات طبيعة تتيح لنا أن نفهم على نحو أفضل ما هو الدين. ولكن، من أجل أن نكتشف هذه العلاقات، لن يكون ضروريًّا ولا مفيدًا على الدوام أن نكدس بعض التجارب فوق بعض، بل الأهم بكثير أن يكون لدينا القليل ممّا مُحّص في دراسته وممّا يُستدلّ على أهمّيته فعلًا. أحيانًا، تكفي واقعة واحدة لاكتشاف قانون، في حين لا تولّد الملاحظات الكثيرة المبهمة والبعيدة من الدقة سوى الالتباس. ففي كل علم من العلوم، نجد أن الوقائع التي تقدّم نفسها للباحث تطغى على هذا الأخير، إذا لم يقم بالاختيار بينها. فمن الضروري بالنسبة إليه أن يميز بين تلك التي تعِد بالفائدة الجمّة، بحيث يركّز اهتمامه عليها، وسواها ممّا يمكن أن يصرف عنه النظر مؤقتًا.

إن هذه الأسباب هي ما يدفعنا، على الرغم من تحفظ واحد سنشير إليه أدناه، إلى أن نقترح قَصر بحثنا على المجتمعات الأسترالية؛ إذ إن هذه المجتمعات توفر جميع الشروط التي قمنا بتعدادها توًّا، فهي متجانسة تمامًا. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نميّز تنويعات في ما بينها، إلا أنها تنتمي جميعًا إلى نمط مشترك واحد. بل يبلغ من شدّة هذا التجانس أن أطر التنظيم الاجتماعي ليست هي ذاتها فحسب، بل يتعدّى الأمر ذلك إلى أنها تسمّى بأسماء متطابقة أو متكافئة في كثير من القبائل، وعلى الرغم من المسافة البعيدة التي تفصل بعضها عن بعضها الآخر أحيانًا[48]. ويضاف إلى هذا أن الطوطمية الأسترالية هي تلك التي تتوافر لدينا أكمل الوثائق

---

(47) إذًا، الأهمية التي ننسبها إلى الطوطمية مستقلة تمامًا عن مسألة معرفة إن كانت كونية، ولن نملّ من تكرار هذا الأمر.

(48) إنها حال البطون والطبقات الزواجية؛ يُنظر في هذا الشأن:

Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, chap. 3; Howitt, *Native Tribes*, pp. 109, 137-142, and Northcote Thomas, *Kinship and Marriage in Australia* (Cambridge: University Press, 1907), chaps. 6, 7.

في خصوصها. أخيرًا، فإن ما نقترح دراسته في هذا العمل يتميز بكونه أشد الديانات بدائية وبساطة. لذا، فإن من الطبيعي أن نتوجه بغية اكتشافها إلى تلك المجتمعات التي لم تبلغ سوى أدنى درجات التطوّر، فهناك تكون لدينا الفرصة الأكبر لاكتشافها ودراستها دراسة وافية. والحال أنه ليس هناك مجتمعات تبدي مثل هذه السمة بالقدر الذي تبديه المجتمعات الأسترالية. ليس لأن حضارتها أوّلية إلى أبعد الحدود فحسب - حيث لم يُعرف المنزل أو حتى الكوخ - وإنما لأن تنظيم هذه المجتمعات هو الأشد بدائية وبساطة بين المجتمعات المعروفة، وهو التنظيم الذي سبق أن دعوناه في مكان آخر[49] بالتنظيم على أساس العشائر، وستسنح لنا الفرصة في الفصل التالي لأن نذكّر بسماته الأساس.

بيد أننا نعتقد، على الرغم من اتخاذنا من أستراليا حقلًا أساس لبحثنا، أن من المفيد ألا نستبعد تمامًا المجتمعات التي اكتُشفت فيها الطوطمية أول مرة، أي القبائل الهندية في شمال أميركا.

ليس ثمة ما هو غير مشروع في هذا التوسيع لمدى المقارنة. ليس هناك شكّ في أن هذه المجتمعات الأخيرة أكثر تقدمًا من تلك التي في أستراليا، حيث بلغت حضارتها قدرًا شاسعًا من التقدم، إذ يعيش سكانها في منازل أو في خيام، بل نجد لديهم قرى محصنة، إضافة إلى أن حجم المجتمع أكبر بكثير؛ كما أن التمركز، المفقود تمامًا في أستراليا، بدأ يظهر هناك، فضلًا عن ضروب من الاتحاد والتحالف واسعة جدًا كما في حالة الإيروكوا (Iroquois)، في ظل سلطة مركزية واحدة، ونجد في بعض الأحيان منظومة معقدة من الطبقات المتمايزة المتموضعة في نوع من التراتب. إلا أن الخطوط الأساس للبنية الاجتماعية تبقى مماثلة لتلك التي في أستراليا، وهي تتمثّل على الدوام في التنظيم على أساس العشائر. هكذا، فنحن لسنا إزاء نمطين مختلفين، بل إزاء تنويعين لنمط واحد، لا يزال واحدهما قريبًا من الآخر إلى حدّ ما. وهما يمثّلان خطين متعاقبين من تطور واحد، بحيث إن تجانسهما لا يزال كبيرًا بما يسمح بالمقارنة.

ثمّ إن هذه المقارنات قد يكون فيها نفع وفائدة. وكون حضارة الهنود أكثر تقدمًا من حضارة الأستراليين هو أمر يمكّن من دراسة جوانب معينة في التنظيم

(49) يُنظر: Emile Durkheim, *Division du travail social*, 3ème éd. (Paris: F. Alcan, 1935), p. 150.

الاجتماعي المشترك بينهما بسهولة أكبر لدى المجتمعات الأولى منه لدى الثانية. وما دام البشر لا يزالون يخطون خطواتهم الأولى في فنّ التعبير عن أفكارهم، لا يكون من اليسير على الملاحِظ أن يدرك ما يدفعهم ويحثّهم؛ ذلك أنه ما من شيء لترجمته ترجمة واضحة ممّا يمر في تلك العقول المبهمة التي لا تملك من المعرفة بذواتها سوى ذلك الضرب المرتبك والعابر. على سبيل المثال، لا تتكون الرموز الدينية في مثل هذه الحالة إلا من تراكيب ليس لها شكل محدد من الخطوط والألوان، والتي لا يسهل أبدًا تخمين معانيها، وهذا ما سوف نراه لاحقًا. ومع أننا نجد كثيرًا من الإيماءات والحركات التي تعبّر عن حالات داخلية، إلا أن كونها عابرة أساسًا يفضي إلى إفلاتها من الملاحظة. وذلك هو السبب في أن الطوطمية اكتُشفت في أميركا قبل أستراليا، فهي أشدّ جلاءً هناك، مع أنها تحتلّ مساحة أقلّ نسبيًا في مجمل الحياة الدينية. وعلاوة على هذا، في كلّ مكان لا تتّخذ فيه العقائد والمؤسسات شكلًا ماديًا محددًا نوعًا ما، تكون هذه العقائد والمؤسسات أكثر عرضة للتغير تحت تأثير أوهى الظروف، أو حتى للامحاء الكامل من الذاكرة. لذا، فإن العشائر الأسترالية كثيرًا ما تتميز بما هو عائم ومتقلب، في حين يتسم التنظيم المكافئ في أميركا غالبًا باستقرار أكبر وحدود أوضح بكثير. وهذا هو السبب في أن الطوطمية الأميركية لا تزال تحتفظ بذاكرة أفضل في ما يتعلق بخصائصها المهمة، على الرغم من كونها أبعد بكثير عن أصولها مما هي عليه الطوطمية الأسترالية.

من ثمّ، إننا كي نفهم مؤسسة ما، كثيرًا ما يكون حسنًا أن نتتبعها إلى مراحل متقدمة من تطورها[50]، ذلك أن دلالتها الفعلية قد لا تظهر في بعض الأحيان بأعظم قدر من الوضوح إلا حين تكون هذه المؤسسة بلغت اكتمال تطوّرها. وعلى هذا الأساس أيضًا، فإن الطوطمية الأميركية، نظرًا إلى التاريخ الأطول زمنًا الذي يقف خلفها من تاريخ الطوطمية الأسترالية، يمكن أن تفيد في تسليط الضوء على أوجه معينة من تلك الأخيرة[51]. كما أنها تضعنا، في الوقت ذاته، في شرط أفضل لرؤية

(50) بطبيعة الحال، الأمر ليس هكذا على الدوام؛ إذ كثيرًا ما يحدث، كما قلنا، أن يساعد أبسط الأشكال في فهم أعقدها فهمًا أفضل. في هذا الشأن، لا توجد قاعدة منهجية تنطبق تلقائيًا على الحالات الممكنة كلّها.

(51) هكذا، ستساعدنا الطوطمية الفردية في أميركا في فهم دور طوطمية أستراليا وأهميتها. وبما أن طوطمية أستراليا شديدة البدائية، فإنها مرّت مرور الكرام على الأرجح.

كيفية ارتباط الطوطمية بالأشكال الدينية اللاحقة، ولتحديد مكانتها في مجمل التطور التاريخي.

لذا، لن نردع أنفسنا، في النقاش الذي سيلي، عن استخدام وقائع نستعيرها من المجتمعات الهندية في أميركا الشمالية. إلا أننا لا نعتزم هنا دراسة الطوطمية الأميركية[52]، إذ ينبغي أن تُدرس هذه المسألة على نحو مباشر ومن أجل ذاتها، كما ينبغي عدم خلطها بالدراسة التي سنقوم بها لأنها تطرح مشكلات أخرى وتشتمل على مجموعة كاملة من ضروب الاستقصاء الخاصّة. من هنا، فإننا لن نلجأ إلى الوقائع الأميركية إلا بصورة ثانوية، حين تبدو قادرة على جعلنا نفهم الوقائع الأسترالية فهمًا أفضل. وهذه الوقائع الأخيرة هي الموضوع الفعلي والمباشر لبحثنا[53].

---

(52) من جانب آخر، لا يوجد في أميركا نمط وحيد للطوطمية، بل أصناف متباينة سيكون التمييز بينها ضروريًا.

(53) لن نخرج من دائرة الوقائع هذه إلا على نحو شديد الاستثنائية وحين يبدو لنا أن مقارنة مفيدة جدًا تفرض نفسها.

القسم الثاني

العقائد الأولية

الفصل الأول

العقائد الطوطمية المحض

الطوطم كاسم وشعار

في طبيعة الحال، سوف تشتمل دراستنا على جزءين اثنين. فبما أن كل ديانة من الديانات تتألف من تصورات فكرية ومن ممارسات شعائرية، علينا أن نتطرّق على التوالي إلى كل من العقائد والشعائر الخاصة بالديانة الطوطمية. لا شكّ في أن عنصري الحياة الدينية هذين يتصل واحدهما بالآخر على نحو أوثق من أن يتيح لنا أن نفصل بينهما فصلًا جذريًا. فالعبادة، من حيث المبدأ، مشتقة من العقائد، لكنها تؤثّر فيها؛ كما أن الأسطورة كثيرًا ما تصاغ على صورة الشعيرة لتوضحها، ولا سيما عندما لا يكون معناها ظاهرًا أو عندما لا يعود ظاهرًا. وعلى العكس من ذلك، ثمة عقائد لا تتجلى بوضوح إلا عبر الشعائر التي تعبّر عنها. بالتالي، لا بد من تداخل جزأي التحليل. غير أن هذين المستويين من الوقائع متباينان جدًّا بحيث لا مناص من دراستهما على نحو منفصل ومستقل. ولمّا كان من المستحيل أن نفهم شيئًا من ديانة ما حين نجهل الأفكار التي تقوم عليها، فإن علينا أن نسعى إلى معرفة هذه الأخيرة أولًا وقبل كل شيء.

غير أننا لا ننوي أن نعود هنا إلى جميع التأملات التي اجترحها الفكر الديني عند الأستراليين وحدهم. فالأشياء التي نرغب في الوصول إليها هي المفاهيم الأولية القائمة في أساس الدين؛ لكن من غير الوارد أن نتتبعها عبر التطورات كلها، المشوشة جدًا في بعض الأحيان، ممّا قدمه المخيال الأسطوري الخاص بتلك

المجتمعات. وسوف نفيد من الأساطير حين تمكّننا من فهم تلك المفاهيم فهمًا أفضل، غير أننا لن نجعل من الميثولوجيا ذاتها موضوع دراستنا. فالميثولوجيا عمل من أعمال الفن، وهي بالتالي، لا تقع ضمن دائرة اختصاص علم الأديان وحده. علاوة على ذلك، فإن التطور الفكري الذي تنجم عنه الميثولوجيا هو تطور معقد أشد التعقيد، بحيث لا يمكن أن يُدرس بصورة غير مباشرة ومن وجهة نظر أجنبية، لأنه يمثّل مسألة عويصة ينبغي معالجتها بحد ذاتها ولذاتها وبمنهج خاصّ بها.

من الطبيعي أن تكون العقائد المتعلقة بالطوطم هي الأشد أهمية بين العقائد التي تقوم عليها الديانة الطوطمية. لذا، يجب علينا أن نبدأ بها.

I. تعريف العشيرة

إننا نجد في أساس معظم القبائل الأسترالية مجموعة تحتل مكانة راجحة في الحياة الجمعية: هذه المجموعة هي العشيرة. وهناك سمتان أساس تميزانها.

تتمثل السمة الأولى في أن الأفراد الذين تتشكل منهم هذه العشائر يعدّون أنفسهم متحدين برابطة قرابة، لكنها رابطة بالغة الخصوصية. فهي لا تتأتى من أن لهم صلات دموية محددة واحدهم مع الآخر، بل هم أقرباء لمجرد أن لهم الاسم ذاته. وهم ليسوا آباء أو أمهات، أبناء أو بنات، أعمامًا أو عمات واحدهم للآخر بالمعنى الذي نسبغه الآن على هذه الكلمات، لكنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يشكلون عائلة واحدة، تكبر أو تصغر تبعًا لأبعاد العشيرة، وذلك لمجرّد أنهم يُشار إليهم جميعًا بالكلمة عينها. وحين نقول إنهم يعدّون أنفسهم عائلة واحدة، فإن مبرر ذلك هو كونهم يعترفون بعضهم لبعض بواجبات مطابقة لتلك الواجبات التي تقع غالبًا على الأقارب: واجبات مثل المساندة والثأر والحداد والتزام عدم الزواج في ما بينهم، وما إلى ذلك.

لكنّ العشيرة، بهذه السمة الأولى، لا تختلف عن الجينس[1] (gens) الرومانية

(1) عند الرومان القدامى، مجموعة بشرية تحمل الاسم عينه وتعتمد على السلالة الأبوية. (المترجمة)

أو الغيانوس[2] (γένος) اليونانية، ذلك أن القرابة عند الجينتيلس[3] (gentils) كانت تتأتى حصرًا من أن أعضاء الجينس كافة كانوا يحملون الاسم عينه[4] الذي كانت تطلق عليه تسمية (Nomen Gentilicium). لا شك في أن الجينس هي عشيرة بمعنى ما؛ إلا أنها تنويع ينبغي ألا يُخلط بالعشيرة الأسترالية[5]، إذ تتميز هذه الأخيرة بأن اسمها هو أيضًا اسم نوع محدّد من الأشياء المادية التي يُعتقَد أن ثمة علاقات بالغة الخصوصية تربطها بها، سوف نتطرق إلى طبيعتها لاحقًا؛ إنها علاقات قرابة على نحو خاص. الطوطم هو الشيء الذي يفيد في الإشارة إلى العشيرة إشارة جمعية، وطوطم العشيرة هو أيضًا طوطم كل فرد من أفرادها.

لكل عشيرة طوطمها الذي ينتمي إليها وحدها. فعشيرتان مختلفتان من القبيلة عينها لا يمكن أن يكون لهما الطوطم نفسه. وبالفعل، يكون المرء عضوًا في عشيرة لمجرد أن له اسمًا معينًا. وكل من يحملون هذا الاسم هم أعضاء في هذه العشيرة للسبب عينه؛ ومهما تكن الطريقة التي ينتشرون فيها فوق مناطق القبيلة، فإن لهم جميعًا علاقات القرابة عينها بعضهم مع بعض[6]. على هذا الأساس، إن جماعتين لهما الطوطم عينه لا بد أن تكونا قسمين من العشيرة نفسها. صحيح أنه كثيرًا ما يحدث ألا تقيم العشيرة كلها في المحلة عينها، بل يكون لها ممثلون في أمكنة مختلفة، غير أن افتقارها إلى أساس جغرافي لوحدتها لا يجعل تلك الوحدة أوهى.

---

(2) المعادل اليوناني لكلمة جينس الرومانية. (المترجمة)

(3) تشير هذه الكلمة عند اليهود إلى الأغيار، ثم استخدمها المسيحيون للدلالة على الوثنيين. (المترجمة)

(4) عرّف شيشرون الانتماء إلى الجينتيلس بالكلمات الآتية: Gentiles surit qui inter se eodem nomine surit (Top. 6) (ينتمي إلى الجينس نفسه من لهم الاسم عينه في ما بينهم).

(5) نستطيع القول عمومًا إن العشيرة مجموعة عائلية لا تنتج فيها القرابة إلا من الاشتراك في الاسم؛ بهذا المعنى، تكون الجينس عشيرة. لكنّ العشيرة الطوطمية، في النوع المتشكل على هذا النحو، هي صنف خاص.

(6) تمتد روابط التلاحم هذه إلى حد ما لتتجاوز حدود القبيلة. وحين يكون لأفراد من قبائل مختلفة الطوطم عينه، تكون عليهم واجبات تجاه بعضهم بعضًا. نجد تأكيدًا لذلك لدى قبائل معينة في أميركا الشمالية، يُنظر: James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910), vol. 3, pp. 57, 81, 299, 365-367.

النصوص المتعلقة بأستراليا أقل وضوحًا. لكن، قد يكون حظر الزواج بين أفراد طوطم واحد أمرًا عالميًا.

أما في ما يخص كلمة الطوطم، فيمكن القول إنها الكلمة التي يستخدمها الأوجيبواي، وهي قبيلة ألغونكينية[7]، في الإشارة إلى نوع الشيء الذي تحمل العشيرة اسمه[8]. وعلى الرغم من أن هذا التعبير ليس أستراليًا في أي حال من الأحوال[9] ولا نصادفه إلا في مجتمع واحد ووحيد من المجتمعات الأميركية، إلا أن الإثنوغرافيين قد تبنّوه تبنيًا نهائيًا وراحوا يستخدمونه في الإشارة عمومًا إلى هذه المؤسسة التي نصِفها. وكان سكولكرافت[10] (Schoolcraft) أول من وسّع معنى الكلمة على هذا النحو وتحدّث عن «منظومة طوطمية»[11]. لا شكّ في أن هذا التوسيع الذي تقوم عليه أمثلة كافية في الإثنوغرافيا لم يكن من غير مثالب، فليس أمرًا عاديًا أن تحمل مؤسسة بهذه الأهمية اسمًا عارضًا وقائمًا على المصادفة، مستعارًا من لهجة شديدة المحلية، ولا يجلب إلى الذهن أيًا من السمات المميزة للشيء الذي يشير إليه، غير أن هذه الطريقة في استخدام الكلمة غدت اليوم مقبولة تمامًا، بحيث بات الوقوف في وجه هذا الاستخدام إفراطًا في دقة استخدام الكلمات[12].

(7) من العائلات اللغوية لدى هنود أميركا الشمالية. (المترجمة)

(8) يُنظر: Lewis Morgan, *Ancient Society* (Chicago, 1877), p. 165.

(9) في أستراليا، تتباين الكلمات المستخدمة بتباين القبائل. ففي المناطق التي رصدها غراي، يقال: كوبونغ (Kobong)؛ يقول الدييري موردو (Murdu)، يُنظر: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 91;

ويقول النارينييري (Narrinyeri) مغايتييه (Mgaitye)، يُنظر: George Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian race* (Melbourne: J. Ferres, 1886), vol. 2, p. 244;

ويقول الوارامونغا مونغاي (Mungai) أو مونغايي (Mungaii)، يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 754.

(10) هنري رو سكولكرافت (1793-1864)، جغرافي وجيولوجي وإثنولوجي أميركي، اشتهر بدراساته عن ثقافات الأميركيين المحليين وبرحلاته الكثيرة إلى منابع نهر المسيسيبي. كانت زوجته من المحليين وأدت دورًا كبيرًا في إطلاعه على لغتها وثقافتها. (المترجمة)

(11) يُنظر: Henry Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States* (Philadelphia: Lippincott, 1857), vol. 4, p. 86.

(12) غير أن هذه العشوائية في الكلمة مؤسفة أكثر لأننا لا نعرف حتى مدى دقة كتابتها. فبعض الباحثين يكتبها totam، فيما البعض الآخر يكتبها toodaim أو dodaim أو ododam، يُنظر: Frazer, p. 1.

كما أن معنى المصطلح نفسه غير محدد بدقة. فإذا ما عدنا إلى ما قاله أوّل راصد للأوجيبواي، وهو جون لونغ، فإن كلمة totam تشير إلى الروح الحارسة، وهو الطوطم الفردي الذي سنتحدث عنه لاحقًا (القسم الثاني، الفصل الرابع) وليس إلى طوطم العشيرة. لكنّ شهادات المستكشفين الآخرين هي في الاتجاه المعاكس تمامًا، حول هذه النقطة يُنظر: Ibid., pp. 49-52.

في نسبة مرتفعة من الحالات، تنتمي الأشياء التي تفيد كطواطم إما إلى المملكة الحيوانية وإما إلى المملكة النباتية، خاصة إلى الأولى. أما الأشياء الجامدة، فمن الأندر أن تستخدَم كطواطم. فمن أصل أكثر من خمسمئة اسم طوطمي جمعها هويت بين قبائل جنوب شرقي أستراليا، لم يكن هناك أكثر من أربعين ليست أسماء نبات أو حيوان، وهي الغيم والمطر والبَرَد والصقيع والقمر والشمس والريح والخريف والصيف والشتاء وبعض النجوم والرعد والنار والدخان والماء واللون الأحمر الأمغر والبحر. نلاحظ مدى ضيق الحيِّز الممنوح للأجرام السماوية، بل بشكل أعم، للظواهر الكونية العظيمة، على الرغم من أنها حظيت بقسمة عظيمة في التطور الديني اللاحق. ومن بين جميع العشائر التي تكلّم عليها هويت، اتخذت اثنتان منها فقط القمر[13] طوطمًا واثنتان الشمس[14] وثلاث نجمًا من النجوم[15] وثلاث الرعد[16] واثنتان البرق[17]. أما المطر، فهو الاستثناء الوحيد، حيث يتكرر كثيرًا بخلاف سواه[18].

هذه هي الطواطم التي يمكن أن نصفها بأنها عادية، غير أن للطوطمية حالاتها غير العادية أيضًا، إذ يحدث في بعض الأحيان ألا يكون الطوطم شيئًا كاملًا، بل جزءًا من شيء. تبدو هذه الواقعة نادرة في أستراليا[19]، حيث لا يورد هويت سوى مثال واحد فحسب[20]. لكنّ مثل هذا الأمر يمكن أن يتكرر بعض التكرار في القبائل

(13) هما الووتجوبالوك (Wotjobaluk) والبوانديك (Buandik).

(14) العشيرتان عينهما.

(15) الولغال (Wolgal) والووتجوبالوك والبوانديك.

(16) الموروبورا (Muruburra) والووتجوبالوك والبوانديك.

(17) البوانديك والكايابارا (Kaiabara). سوف نلاحظ أن هذه الأمثلة كلها مستقاة من خمس قبائل فقط.

(18) كذلك، من أصل 204 أنواع من الطواطم التي ذكرها سبنسر وغيلين في عدد كبير من القبائل، 188 منها حيوانات أو نباتات. الأشياء الجامدة هي القوس المرتدة المصنوعة من الخشب (بومرانغ (boomerang)) والماء البارد والظلام والنار والبرق والقمر والأحمر الأمغر والراتنج والماء المالح ونجمة المساء والحجر والشمس والماء والدوامة والهواء والبرَد. يُنظر:

Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 773;

وللمقارنة، يُنظر: Frazer, vol. 1, pp. 253-254.

(19) يذكر فريزر في الصفحتين 10 و13 من كتابه **الطوطمية** حالات عدة إلى حد ما، بل إنه يجعل منها نوعًا مستقلًا يدعوه بالطواطم المتشظية (split-totems). لكن هذه الأمثلة مستقاة من قبائل تعاني فيها الطوطمية من وهن كبير، كما في ساموا أو في قبائل البنغال.

(20) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 107.

التي تنقسم فيها الجماعات الطوطمية انقسامات مفرطة. يتراءى للمرء أن الطواطم نفسها تشظّت كيما تكون قادرة على تقديم أسماء لهذه الانقسامات الكثيرة. ويبدو أن هذا ما حدث لدى الأرونتا واللوريتجا. فقد جمع شتريلو 442 طوطمًا في هذين المجتمعين، كان من بينها كثير من الطواطم التي لا تشير إلى صنف حيواني، بل إلى عضو محدد من حيوانات هذا الصنف، مثل ذيل الأبوسوم[21] (opossum) أو معدته، أو شحم الكنغر، وهلمّ جرّا[22].

رأينا أن الطوطم لا يكون في العادة فردًا، بل نوعًا أو صنفًا: ليس هذا الكنغر أو ذاك وليس هذا الغراب أو ذاك، بل الكنغر أو الأموة[23] عمومًا. غير أن الطوطم يكون شيئًا محددًا في بعض الأحيان. فقبل كل شيء، هذه هي الحال بالضرورة حين يكون الشيء الذي يخدم كطوطم فريدًا في صنفه، كالشمس أو القمر، أو هذه الكوكبة النجمية أو تلك، وهلمّ جرّا. كما يحصل أيضًا أن تتخذ العشائر لنفسها أسماء من التواءات أو انخفاضات جغرافية معينة في الأرض، ومن كثيب معين، وما إلى ذلك. ومع أنه ليس لدينا إلا عدد قليل من الأمثلة على ذلك في أستراليا، إلا أن شتريلو يذكر بعضها[24]. غير أن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى نشوء هذه الطواطم غير العادية تنمّ عن أنها من منشأ قريب العهد نسبيًا. والواقع أن ما جعل تضاريس جغرافية معينة تصبح طوطمًا هو افتراض أن سلفًا أسطوريًا قد توقف هناك أو قام بفعل ما من أفعال حياته الأسطورية[25]. لكن في الوقت عينه، تظهر لنا الأساطير هؤلاء الأسلاف بوصفهم ينتمون هم أنفسهم إلى عشائر كانت لها طواطم عادية ونظامية تمامًا، أي طواطم مستقاة من مملكتي الحيوان أو النبات. لذا، فإن التسميات الطوطمية التي تحيي ذكرى أفعال هؤلاء الأبطال وإنجازاتهم

---

(21) حيوان أميركي يتماوت حين يلقى القبض عليه. (المترجمة)

(22) يُنظر الجداول التي ذكرها شتريلو في: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 2, pp. 61-72; vol. 3, pp. 13-17.

من اللافت أن هذه الطواطم المتشظية هي حصرًا طواطم حيوانات.

(23) نعامة أستراليا (طائر من فصيلة النعاميات). (المترجمة)

(24) يُنظر: Strehlow, vol. 2, pp. 52, 72.

(25) على سبيل المثال، أحد هذه الطواطم تجويف استراح فيه أحد أسلاف طوطم القط المتوحش؛ وثمة طوطم آخر هو دهليز تحت الأرض حفره أحد أسلاف عشيرة الفأرة، وهلمّ جرّا، يُنظر: Ibid., p. 72.

لا يمكن أن تكون بدائية، بل تتوافق مع شكل من الطوطمية هو شكل مشتق ومحوّر. بل إن في مقدورنا أن نتساءل إن لم يكن أصل الطواطم المُناخية مماثلًا، ذلك أن الشمس والقمر والنجوم غالبًا ما تكون متماهية مع أسلاف العهد الأسطوري[26].

وفي بعض الأحيان، وإن يكن ليس بصورة أقل استثناءً، نجد أن سلفًا أو مجموعة من الأسلاف يفيدون كطواطم بصورة مباشرة. في هذه الحالة، لا تتّخذ العشيرة لنفسها اسمًا من شيء أو نوع من الأشياء الواقعية، بل من كائن أسطوري محض؛ إذ سبق أن ذكر سبنسر وغيلين طوطمين أو ثلاثة طواطم من هذا النوع. فلدى الوارامونغا والتينجيلي (Tiingilli)، عشائر تحمل اسم سلف يُدعى ثابالا (Thaballa)، يبدو أنه يجسّد المرح[27]. وثمة عشيرة أخرى من الوارامونغا تحمل اسم أفعى خرافية هائلة تُدعى وولونكوا (Wollunqua)، من المفترض أن تكون العشيرة قد تحدّرت منها[28]. ونحن ندين لشتريلو ببعض الوقائع الأخرى المشابهة[29]. في أيّ حال، يسهل إلى حد ما أن نرى ما يُفترض أنه قد حدث. فتحت تأثير أسباب متنوعة، ونتيجة تطور الفكر الأسطوري ذاته، امّحى الطوطم الجمعي وغير الشخصي أمام شخصيات أسطورية معينة، تقدّمت إلى الصف الأول وغدت هي نفسها طواطم.

---

(26) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 561 ff., and Strehlow, vol. 2, p. 71, footnote 12.

يُنظر أيضًا: Howitt, *Native Tribes*, pp. 246 ff.; A. Howitt, «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» *J.A.I.*, vol. 16 (1887), p. 53, and A. Howitt and Lorimer Fison, «Further Notes on the Australian Class System,» *J.A.I.*, vol. 18 (1889), pp. 63 ff.

(27) تعني كلمة ثابالا الصبي الذي يضحك، وفق ترجمة سبنسر وغيلين. يعتقد أفراد العشيرة التي تحمل هذا الاسم أنهم يسمعون ضحكاته في الصخور التي سكن فيها، يُنظر:

Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 207, 215, 227, notes.

وفق الأسطورة المذكورة في ص 422 من المصدر المذكور، كانت هناك مجموعة بدئية من الثابالا الأسطورية (للمقارنة يُنظر ص 208). تبدو عشيرة الكاتي (Kati)، (الرجال الناضجين بالكامل، full-grown men مثلما يقول سبنسر وغيلين)، كأنها من النوع عينه، يُنظر: Ibid., p. 207.

(28) يُنظر: Ibid. pp. 226 ff.

(29) يُنظر: Strehlow, vol. 2, pp. 71-72.

يذكر شتريلو عند اللوريتجا والأرونتا طوطمًا يذكّر بدرجة لصيقة جدًا بطوطم الأفعى عند الوولونكا: إنه طوطم حيّة الماء الأسطورية.

بصرف النظر عن التشويق الذي تنطوي عليه شواذات مثل هذه، إلا أنها لا تشتمل على ما يضطرنا إلى أن نعدّل تعريفنا للطوطم. فهي ليست كما يُعتقد في بعض الأحيان[30] أصنافًا مختلفة من الطواطم التي لا تقبل إلى هذا الحد أو ذاك ردّ واحدها إلى الآخر أو إلى طوطم عادي، على النحو الذي عرّفنا به هذا الأخير. إنها مجرد أشكال ثانوية، بل شاذة لمفهوم واحد شديد العمومية، مفهوم ثمة أساس فعلي للاعتقاد بأنه الأكثر بدائية.

أما الطريقة التي يُكتسب بها الاسم الطوطمي، فتبقى أشدّ أهمية بالنسبة إلى تنظيم العشيرة والانتماء إليها مما هي عليه بالنسبة إلى الدين، فهي تنتمي إلى سوسيولوجيا العائلة أكثر مما تنتمي إلى السوسيولوجيا الدينية[31]. لذا، فإننا سنقتصر على الإشارة بإيجاز إلى المبادئ الأكثر أساسية والتي تحكم هذا الأمر.

ثمة ثلاث قواعد مختلفة مستخدمة وفق القبائل.

ففي عدد كبير، بل في العدد الأكبر من المجتمعات، يتخذ الطفل طوطم أمه بحكم الولادة: هذا ما يحدث لدى الدييري والأورابونا في أواسط أستراليا الجنوبية؛ وكذلك لدى الووتجوبالوك (Wotjobaluk) والغورنديتش - مارا (Gournditch-Mara) في فيكتوريا؛ والكاميلاروي (Kamilaroi) والويرادجوري (Wiradjuri) والونغيبون (Wonghibon) والإيواهلاي (Euahlayi) في نيوويلز الجنوبية؛ والواكلبورا (Wakelbura) والبيتابيتا (Pitta-Pitta) والكورناندابوري (Kurnandaburi) في كوينزلاند، كيما نذكر أهم الأسماء فحسب. ففي هذه الحالة، وبفضل قاعدة الزواج الخارجي، تكون الأم بالضرورة من طوطم آخر غير طوطم زوجها. وبما أنها من جهة أخرى تعيش بين ظهراني جماعة زوجها، فإن أفراد طوطم واحد

(30) إنها حال كلاتش، في مقالته السابقة الذكر، يُنظر: Herman Klaatsch, «Schlussbericht übermeine Reise nach Australien,» *Zeilschrift f. Ethnologie* (1907).

(31) مثلما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق، تتمتع الطوطمية بأهمية في مسألتي الدين والعائلة في آن، ذلك أن العشيرة هي عائلة. تتصّل هاتان المسألتان اتصالًا وثيقًا في المجتمعات الدنيا. لكنّ كليهما معقّد تعقيدًا يلزمنا معالجة كلّ منهما على نحو منفصل. من جانب آخر، لا نستطيع أن نفهم تنظيم العائلة البدائي قبل معرفة الأفكار الدينية البدائية؛ فهذه الأخيرة تشكّل أساسًا للتنظيم. لذا، كان ضروريًا أن ندرس الطوطمية بوصفها دينًا، قبل أن ندرس العشيرة الطوطمية بوصفها تجمعًا عائليًا.

يكونون منتشرين بالضرورة في أماكن متباينة تبعًا لمصادفات الزيجات التي تُعقد. وينجم عن ذلك افتقار الجماعة الطوطمية إلى أساس إقليمي.

في أمكنة أخرى، نجد أن الطوطم ينتقل تبعًا لخط الأب. وفي هذه الحالة، وبما أن الطفل يبقى مع والده، فإن الجماعة المحلية تتألّف إلى حد كبير من أناس ينتمون إلى طوطم واحد؛ وحدهن النساء المتزوجات يمثّلن هناك طواطم أجنبية. وبعبارة أخرى، يكون لكلّ محلّة طوطمها الخاص. وحتى عهد قريب، لم يُعثر على هذه الترسيمة في أستراليا إلا في القبائل التي كانت فيها الطوطمية في حال من التفسخ والانحلال، مثل النارينييري (Narrinyeri)، حيث ما عاد للطوطم تقريبًا أي طابع ديني[32]. لذا، دُفعنا إلى الاعتقاد بوجود صلة وثيقة بين المنظومة الطوطمية والنسب في الخط الرحمي. لكنّ سبنسر وغيلين لاحظا، في الجزء الشمالي من أستراليا الوسطى، مجموعة كاملة من القبائل التي لا تزال الديانة الطوطمية تمارس فيها، وحيث ينتقل الطوطم تبعًا لخط الأب: إنها قبائل الوارامونغا والغنانجي والأومبايا (Umbaia) والبينبينغا (Binbinga) والمارا والأنولا[33].

أخيرًا، ثمة تركيب ثالث هو الذي يلاحَظ لدى الأرونتا واللوريتجا، حيث لا يكون طوطم الطفل طوطم أمه أو أبيه بالضرورة، بل طوطم سلف أسطوري يأتي من الأم، من خلال سيرورات يصفها المراقبون بطرائق متباينة[34]، حيث يلقحها ذلك السلف على نحو غامض وملغز لحظة الحمل. ثمة تقنية محددة تمكّن من معرفة أي سلف هو هذا السلف وإلى أي مجموعة طوطمية ينتمي[35]. لكن لمّا

(32) يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Curr (ed.), vol. 2, pp. 244-245, and Howitt, *Native Tribes*, p. 131.

(33) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 163, 169, 170, 172.
لكن تجدر ملاحظة أن انتقال الطوطم بموجب الخط الأبوي في هذه القبائل كلها، باستثناء المارا والأنولا، ليست إلا الواقعة الأكثر عمومية، ولو أنها تتضمن استثناءات.

(34) وفقًا لسبنسر وغيلين، Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 123 ff.;
تعود روح السلف لتتجسد في جسم الأم وتغدو روح الطفل؛ ويقول شتريلو: Strehlow, vol. 2, pp. 51 ff.
إن الحمل لا يقتضي تقمصًا على الرغم من كونه من عمل السلَف، لكن في كل من التأويلين، لا يعتمد طوطم الطفل بالضرورة على طوطم أبويه.

(35) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 133, and Strehlow, vol. 2, p. 53.

كانت المصادفة وحدها هي التي تحدد أن هذا السلف كان بجانب الأم، وليس سواه، فإن طوطم الطفل يكون معتمدًا، إذًا، في النهاية، على ظروف عارضة وقائمة على المصادفة[36].

خارج طواطم العشيرة وفوقها، ثمة طواطم البطون التي يجب تمييزها من الأولى على الرغم من أنها لا تختلف عنها من حيث طبيعتها.

إن البطن مجموعة من العشائر يتحد بعضها مع بعض بروابط محددة من الأخوّة. تنقسم القبيلة الأسترالية عادة إلى بَطنين تتوزع بينهما العشائر المختلفة. بالطبع، اختفى هذا التنظيم في بعض المجتمعات؛ غير أن كل شيء يدفع إلى الاعتقاد أنه كان تنظيمًا عامًا في الماضي. وفي أي حال، لا توجد في أستراليا قبائل يتجاوز فيها عدد البطون اثنين.

في جميع الحالات تقريبًا، حيث أمكن إثبات معنى اسم البطون، نجد أن هذا الاسم هو اسم حيوان؛ لذا فهو طوطم في ما يبدو. وهذا ما أوضحه بصورة جيدة عمل ظهر أخيرًا وضعه أ. لانغ[37]. فلدى الغورنديتش مارا(فيكتوريا)، يدعى البطنان كروكيتش (Krokitch) وكابوتش (Kaputch)، حيث تشير الكلمة الأولى إلى الككتوه[38] (kakatoès) الأبيض والأخرى إلى الككتوه الأسود[39]. وهذان التعبيران

---

(36) المكان الذي تعتقد الأم أنها حملت فيه هو الذي يحدد طوطم الطفل إلى حدّ كبير. لكلّ طوطم مركزه كما سنرى، ويفضّل الأسلاف ارتياد الأماكن التي تفيد كمراكز لطواطمهم. بالتالي، يكون طوطم الطفل الطوطم الذي ينسَب إلى المكان الذي تعتقد الأم أنها حملت فيه. من جانب آخر، وبما أنه من المفترض أن توجد الأم في أغلب الأحيان في جوار المكان الذي يكون مركزًا طوطميًا لزوجها، فمن المفترض في الأغلب الأعم أن يتبع الطفل طوطم أبيه. وهذا هو ما يفسّر على الأرجح كيف تنتمي الأغلبية العظمى من سكّان كلّ محلة إلى الطوطم عينه، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 9.

(37) يُنظر: Andrew Lang, *The Secret of the Totem* (London; New York and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1905), pp. 159 ff.

وللمقارنة، يُنظر: Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai* (Melbourne: G. Robertson, 1880), pp. 40, 41; John Mathew, *Eaglehawk and Crow* (London, 1899), and Northcote Thomas, *Kinship and Marriage in Australia* (Cambridge: University Press, 1907), pp. 52 ff.

(38) نوع من الببغاوات. (المترجمة)

(39) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 124.

ذاتهما يوجدان ثانية لدى البوانديك (Buandik) والووتجوبالوك[40]. أما لدى الوورونجيري (Wurunjerri)، فالاسمان المستخدمان هما بونفيل (Bunfil) ووانغ (Waang)، حيث يشيران إلى كل من النسر - الصقر (Aigle-faucon) والغراب[41] في حين أن كلمتي موكوارا (Mukwara) وكيلبارا (Kilpara) تستخدمان للغرض ذاته في عدد كبير من قبائل نيوويلز الجنوبية[42]؛ فهما تشيران إلى الطائرين عينهما[43]. كما أن النسر - الصقر والغراب قد أعطيا اسمهما إلى بطني النغاريغو (Ngarigo) والولغال[44] (Wolgal) في حين نجد لدى الكوينموربورا (Kuinmurbura) كلًا من الككتوه الأبيض والغراب[45]. ثمة أمثلة كثيرة يمكن إيرادها، وهذا ما يسوقنا لأن ننظر إلى البطن بوصفه عشيرة قديمة تفككت وتقطعت أوصالها، وإلى العشائر الراهنة بوصفها نتاجًا لهذا التفكك، وإلى التلاحم الذي يجمعها بوصفه ذكرى وحدتها البدائية[46]. صحيح أن البطون ما عاد لها، في قبائل معينة، أسماء خاصة في ما يبدو، وأن معنى هذه الأسماء في سواها من القبائل التي توجد فيها هذه الأسماء ما عاد معروفًا، حتى للسكان الأصليين، لكن هذا الأمر ليس مدعاة لأي استغراب. ذلك أن البطون مؤسسة بدائية من غير شك، لأنها في حالة من النكوص في كل مكان، في حين برزت العشائر المتحدّرة منها إلى الصف الأول. من الطبيعي إذًا أن تكون الأسماء التي كانت تحملها قد امّحت من الذاكرة شيئًا فشيئًا وأنها لم تبق مفهومة، إذ لا بدّ من أنها كانت تنتمي إلى لغة قديمة مهجورة لم تعد مستخدمة. وهذا ما تثبته واقعة أن في كثير من الحالات التي نعرف فيها الحيوان الذي يحمل

---

(40) يُنظر: Ibid., pp. 121, 123, 124, and Curr (ed.), vol. 3, p. 461.

(41) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 126.

(42) يُنظر: Ibid., pp. 98 ff.

(43) يُنظر: Curr (ed.), vol. 2, p. 165; R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (Melbourne: J. Ferris, 1878), vol. 1, p. 423, and Howitt, *Native Tribes*, p. 429.

(44) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 101, 102.

(45) يُنظر: John Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland* (London: T. F. Unwin, 1910), p. 139.

(46) لدعم هذا الافتراض، نستطيع تقديم أسباب أخرى؛ لكن لفعل ذلك، يجب اللجوء إلى اعتبارات متعلقة بالتنظيم العائلي، ونحن نحرص على فصل الدراستين. كما أن المسألة لا تهمّ موضوعنا إلا على نحو ثانوي.

البطن اسمه، تكون الكلمة التي تشير إلى هذا الحيوان في اللغة الحالية مختلفة أشد الاختلاف عن الكلمة المستخدمة لتسمية البطن(47).

بين طوطم البطن وطواطم العشائر، ثمة ضرب من علاقة التبعية. فكلّ عشيرة تنتمي من حيث المبدأ إلى بطن واحد وحيد، ومن النادر جدًا أن يكون لها ممثلون في البطن الآخر. ولا وجود لمثل هذه الحالة على الإطلاق إلا لدى بعض قبائل الوسط، خاصة الأرونتا(48)؛ وحتّى حين تحدث تداخلات من هذا النوع بفضل تأثيرات مولدة الاضطراب، يكون الجزء الأكبر من العشيرة محتوى تمامًا ضمن إحدى مجموعتي القبيلة؛ ولا توجد سوى أقلية صغيرة في المجموعة الأخرى(49). بناء على تلك القاعدة، لا يتداخل البطنان واحدهما مع الآخر؛ وبالتالي، تكون قائمة الطواطم التي يمكن أن تتوافر لفرد من الأفراد مشروطة مسبقًا بالبطن الذي ينتمي إليه. وبعبارة أخرى، فإن طوطم البطن هو بمنزلة نوع تكون طواطم العشائر فيه بمنزلة المنوّعات. وسوف نرى لاحقًا أن هذه المقاربة ليست استعارية محض.

علاوة على البطون والعشائر، كثيرًا ما تصادف في المجتمعات الأسترالية جماعة ثانوية أخرى، لا تخلو من شيء من الفردانية، ألا وهي الطبقات الزواجية.

يطلَق هذا الاسم على تقسيمات فرعية ضمن البطن، يختلف عددها بحسب القبيلة. ففي بعض الأحيان، يكون العدد طبقتين زواجيتين، وفي بعضها الآخر

---

(47) على سبيل المثال، إن موكوارا (Mukwara) الذي يشير إلى بطن عند الباركينجي (Barkinji) والباروينجي (Paruinji) والميلبولكو (Milpulko)، يشير بحسب برو سميث إلى النسر - الصقر؛ والحال أن ثمة بين عشائر هذا البطن عشيرة طوطمها هو النسر - الصقر. لكن يشار إلى هذا الطائر هنا باسم بيليارا (Bilyara). وسوف نعثر على حالات عدة من هذا النوع، ذُكِرت في: Lang, *The secret of the Totem*, p. 162.

(48) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 115.

يذكر هويت (Howitt, *Native Tribes*, pp. 121, 454.) بأن عشيرة البجع عند الووتجوبالوك ممثلة أيضًا في كلا البطنين. تبدو لنا الواقعة مريبة. لكن من الممكن جدًا أن تكون طواطم العشيرتين نوعين مختلفين من البجع. وهذا ما يبدو أننا نستطيع استنتاجه من المعلومات التي قدّمها ماثيوس عن القبيلة عينها، يُنظر:

Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), pp. 287-288.

(49) حول هذه المسألة، يُنظر بحثنا عن الطوطمية الذي نشر في:

Emile Durkheim, «le Totémisme,» *L'Année sociologique*, vol. 5 (1900-1901), pp. 82 ff.

يكون أربعًا في البطن الواحد[50]. أما الانتماء إلى هذه التقسيمات الفرعية وعملها، فينظمها المبدآن الآتيان: في المقام الأول، نجد أن كل جيل في بطن من البطون ينتمي إلى طبقة أخرى مختلفة عن طبقة الجيل الذي يسبقه مباشرة. لذا، تتناوب الطبقتان بالضرورة كلّ جيل حين لا يكون هناك سوى طبقتين في البطن الواحد. وينتمي الأطفال إلى الطبقة الزواجية التي لا ينتمي إليها آباؤهم، لكنّ الأحفاد يكونون من الطبقة الزواجية عينها التي ينتمي إليها أجدادهم. هكذا، نجد لدى الكاميلاروي في بطن الكوباثين (Kupathin) طبقتين هما الإيبّاي (Ippai) والكومبو (Kumbo)؛ أما في بطن الديلبي (Dilbi)، فنجد اثنتين أخريين تدعيان موري (Murri) وكوبّي (Kubbi). وبما أن النسب يجري في الخط الرحمي، فإن الطفل يكون من البطن الذي تنتمي إليه أمه، فإذا ما كانت كوباثية، يكون الطفل كوباثيًا أيضًا. لكن، إذا كانت من طبقة الإيبّاي، فإنه سيكون من طبقة الكوبّي، وسيكون أطفال النساء اللواتي ينتمين إلى الكوبي من طبقة الموري ثانية. وحين تكون هناك أربع طبقات في البطن الواحد بدلًا من طبقتين، يكون النظام أكثر تعقيدًا، إلا أن المبدأ يظلّ نفسه، إذ تشكّل هذه الطبقات الأربع ثنائيين يتكوّن كلّ منهما من طبقتين، وتتناوب هاتان الطبقتان إحداهما بعد الأخرى في كلّ جيل بالطريقة التي أشرنا إليها منذ قليل. وفي المقام الثاني، لا يستطيع أعضاء طبقة معينة من حيث المبدأ[51] أن يتزوجوا إلا من طبقة واحدة من الطبقات الموجودة في البطن الآخر. لذا، فإن الإيبّاي لا بدّ أن يتزوج من الكوبي، ولا بدّ للموري أن يتزوج من الكومبو. ولأن هذا التنظيم يؤثر أعمق التأثير في العلاقات الزواجية، فقد أعطينا هذه الجماعة اسم الطبقة الزواجية.

---

(50) حول مسألة الطبقات الأسترالية عمومًا، يُنظر بحثنا: Emile Durkheim, «La Prohibition de l'inceste et ses origines,» *L'Année sociologique*, vol. 1 (1896), pp. 9 ff.

ويُنظر خاصة عن القبائل ذات الطبقات الثماني: Emile Durkheim, «L'Organisation matrimoniale des sociétés australiennes,» *L'Année sociologique*, vol. 8 (1903-1904), pp. 118-147.

(51) لم يبقَ هذا المبدأ في كل مكان بالصرامة عينها. ففي قبائل الوسط ذات الطبقات الثماني خاصة، وعلاوة على الطبقة التي يسمح الزواج بها، توجد طبقة أخرى يقام معها نوع من التسري. يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 106.

والحال مماثلة في بعض القبائل ذات الطبقات الثماني. لكل طبقة الخيار بين طبقتين في البطن الآخر. إنها حال الكابي (Kabi)، يُنظر: John Mathew, in: Curr (ed.), vol. 3, p. 162.

والحال أن بعضهم تساءل عمّا إذا كانت لهذه الطبقات أحيانًا طواطم شأنها شأن البطون والعشائر.

وهذا سؤال يطرحه واقع أن كل طبقة زواجية، في قبائل معينة من كوينزلاند، لديها تقييداتها الغذائية الخاصة بها. فالأفراد الذين يشكلونها يجب أن يحجموا عن أكل لحم حيوانات معينة يمكن أن يستهلكها أفراد الطبقات الأخرى بحرّية كاملة[52]. ألا يمكن أن تكون هذه الحيوانات طواطم؟

غير أن التحريمات الغذائية ليست بالعلامات المميزة للطوطمية. فالطوطم هو اسم قبل كل شيء، ومن ثم شعار كما سنرى. وفي المجتمعات التي تحدثنا عنها توًّا، لا توجد طبقات زواجية تحمل اسم حيوان أو نبات، أو تملك شعارًا[53]. من الممكن بالطبع أن تكون أشكال الحظر هذه مشتقة بصورة غير مباشرة من الطوطمية. كما نستطيع افتراض أن الحيوانات التي تعمل هذه الممنوعات على حمايتها كانت ذات مرة طواطم لعشائر اختفت منذ ذلك الوقت، في حين بقيت الطبقات الزواجية. فمن المؤكد أن لديها أحيانًا قوة على البقاء لا تمتلكها العشائر. ومن ثمّ، فإن هذه التحريمات، المنزوعة من حقلها الأصلي، ربما تكون قد انتشرت لتطاول كامل الطبقة، حيث لا وجود لأي جماعة أخرى يمكنها أن ترتبط بها. لكن، من الواضح أنه إذا ما كان هذا التنظيم قد وُلد من الطوطمية، فإنه ما عاد يمثل سوى شكل واه ومحوّر منها[54].

---

(52) يُنظر: Walter Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines* (Brisbane: E. Gregory, 1897), pp. 56 ff., and Edward Palmer, «Notes on some Australian Tribes,» *J.A.I.*, vol. 13 (1884), pp. 302 ff.

(53) لكن يشار إلى بعض القبائل التي تحمل طبقاتها الزواجية أسماء حيوانات أو نباتات: إنها حال الكابي، يُنظر: Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland*, p. 150,

وكذلك حال قبائل رصدتها بيتز. يُنظر: Daisy Bates, «The Marriage Laws and Customs of the W. Austral. Aborigines,» *Victorian Geographical Journal*, vols. 23-24 (1905-1906), p. 47,

وربما حال قبيلتين رصدهما بالمر (Palmer). لكنّ هذه الوقائع نادرة غاية الندرة، ولم تثبت دلالتها كما ينبغي. من جانب آخر، ليس مفاجئًا أن تكون الطبقات وكذلك المجموعات الجنسية قد تبنّت أسماء حيوانات. غير أن هذا التوسّع الاستثنائي للتسميات الطوطمية لا يعدّل شيئًا في تصورنا الطوطمية.

(54) ربما ينطبق التفسير عينه على بعض قبائل جنوب الشرق والجنوب الشرقي، حيث نجد أيضًا، بحسب ما ذكره مخبرو هويت، طواطم مخصصة لكل طبقة زواجية. فهم يقولون إن تلك هي الحال عند الويرادجوري (Wiradjuri) والواكيلبورا (Wakelbura) والبونتامورا (Bunta-Murra) قرب نهر بولو (Bulloo)، يُنظر: = Howitt, *Native Tribes*, pp. 201, 221, 226.

كل ما قيل عن الطوطم في المجتمعات الأسترالية إنما يصح بالمثل على القبائل الهندية في أميركا الشمالية. ويتمثل الاختلاف الوحيد في أن التنظيم الطوطمي في هذه القبائل الأخيرة يتّسم بصرامة واستقرار في خطوطه العامة ممّا لا نجده في أستراليا. فالعشائر الأسترالية ليست كثيرة جدًا وحسب، بل إن عددها يكاد أن يكون بلا حدود في القبيلة الواحدة. كما أورد المراقبون بعضًا من هذه العشائر كأمثلة، إنما من دون أن يفلحوا في تقديم قائمة كاملة، وذلك لأن هذه القائمة بلا نهاية محددة أبدًا. على أن سيرورة التجزئة التي فكّكت البطون الأصلية بداية وولّدت عشائر، يصحّ أن يطلَق عليها هذا الاسم، متواصلة ضمن هذه الأخيرة؛ وبسبب هذا التفتُّت المتواصل، فإن عدد أفراد العشيرة عادة ما يكون قليلًا جدًا[55]. أما في أميركا، وبخلاف ذلك، فالنظام الطوطمي يحظى بأشكال أفضل تحديدًا. ومع أن القبائل هناك أكبر بكثير عمومًا، إلا أن العشائر فيها أقل عددًا. ونادرًا ما تضم قبيلة واحدة أكثر من عشر عشائر[56]، وغالبًا ما يكون العدد أقل من ذلك؛ لذا، فإن كلًا منها تمثّل جماعة أكبر بكثير. لكنّ الأهم من كلّ هذا هو أن عددها أفضل تحديدًا، إذ نعرف عددها الدقيق وهي تخبرنا به[57].

= بيد أن الشهادات التي جمعها مريبة، باعترافه هو نفسه. في الحقيقة، ينجم عن القوائم التي وضعها هو نفسه عدد من الطواطم توجد أيضًا في طبقتي البطن عينه.

من جانب آخر، ثمة صعوبة يثيرها التفسير الذي نقترحه بموجب ما يقوله فريزر في الصفحة 531 وما تلاها من كتابه **الطوطمية والزواج الخارجي**. فمن حيث المبدأ، تتمثّل كل عشيرة، وبالتالي كل طوطم، على نحو متماثل في طبقتي البطن الواحد، بما أن إحدى هاتين الطبقتين هي طبقة الأطفال والثانية هي طبقة الآباء الذين يستقي الأطفال الطواطم منهم. بالتالي، حين اختفت العشائر، من المفترض أن المحظورات الطوطمية الباقية ما زالت مشتركة بين الطبقتين الزواجيتين، في حين أن لدى كلّ طبقة في الحالات المذكورة طواطمها الخاصة بها. من أين يأتي هذا التمايز؟ ربما يسمح مثال الكايابارا (Kaiabara) (وهي قبيلة من جنوب كوينزلاند) برؤية كيف حدث هذا التمايز. ففي هذه القبيلة، طوطم الأطفال هو طوطم أمهم، لكنّه يتميّز بعلامة خاصة. فإذا كان طوطم الأم هو النسر - الصقر الأسود، يكون طوطم الطفل النسر - الصقر الأبيض، يُنظر: Ibid., p. 229.

نجد هنا ما يشبه أول ميل لدى الطواطم للتمايز بعضها بعضًا تبعًا للطبقات الزواجية.

(55) أحيانًا، يبلغ عدد قبيلة فيها بضع مئات من البشر ما يصل إلى 50 أو 60 عشيرة، بل أكثر بكثير. في هذا الشأن، يُنظر: Emile Durkheim and Marcel Mauss, «De Quelques formes primitives de classification,» *L'Année sociologique*, vol. 6 (1903), p. 28, footnote 1.

(56) عدا عند هنود بويبلو في الجنوب الغربي حيث يكون عددها أكبر بكثير. يُنظر:

F. Hodge, «Pueblo Indian Clans,» *American Anthropologist*, First Serie (1899), tome 9, pp. 345 ff.

لكن يمكن أن يتساءل المرء إن كانت المجموعات التي تحمل هذه الطواطم عشائر أم عشائر فرعية.

(57) يُنظر الجداول التي وضعها مورغان في كتابه: Morgan, *Ancient Society*, pp. 153-185.

يعود هذا الاختلاف إلى تفوق تقنيتها الاجتماعية. فمنذ اللحظة الأولى من رصد هذه القبائل، وُجد أن الجماعات الاجتماعية كانت وثيقة الارتباط بالأرض، وأكثر قدرة بالتالي على مقاومة قوى الفصل عن المركز التي تملّكتها. وفي الوقت عينه، فإن المجتمع كان حادّ العاطفة تجاه وحدته، ما حال دون أن يفقد وعيه حيال ذاته وحيال الأجزاء التي يتألف منها. وبذا، فإن مثال أميركا يمكّننا من أن نفسر بصورة أفضل ذلك التنظيم الذي يقوم في أساس العشائر. وإنها لنظرة خاطئة أن نحكم على ذلك تبعًا للشروط الحالية وحدها في أستراليا. فالحقيقة هي أن هذا التنظيم هو في حال من التغير والانحلال هناك، وهو أمر ليس بالعادي في أي حال من الأحوال؛ فهو بالأحرى ثمرة تفسخ نراه أمام أعيننا، يعود إلى كل من الانحلال الطبيعي الذي يحدثه الزمن والتأثير المفكك للنظام مما يمارسه البيض. ومن المؤكد أن من غير المحتمل تقريبًا أن تكون العشائر الأسترالية قد حظيت، في أي يوم من الأيام، بتلك الأبعاد وتلك البنية المتينة التي تميز العشائر الأميركية. ولكن، لا بد من أن يكون قد مرّ زمن كانت فيه المسافة بينهما أقل مقدارًا مما هي اليوم، ذلك أن المجتمعات الأميركية ما كانت لتُفلح أبدًا في إقامة مثل هذه البنية المتينة لو كان للعشائر على الدوام مثل هذه الطبيعة الرخوة غير المتماسكة.

مكّن هذا الاستقرار الكبير نظام البطون القديم من أن يحافظ على نفسه في أميركا بوضوح ويسر لم نعد نجدهما في أستراليا. ورأينا للتو أن البطن في القارة الأخيرة هو في حال من التفسّخ في كل مكان؛ وهو في أغلب الأحيان لا يعدو كونه جماعة غفلًا، فإذا ما كان له اسم، فإن هذا الاسم إما ما عاد مفهومًا وإما أنه عاجز، في جميع الأحوال، عن أن يعني الكثير للسكان المحليين، نظرًا إلى كونه مستعارًا من لغة أجنبية، أو من لغة ما عاد يُنطق بها. وهذا هو السبب في أننا لم نتمكن من الاستدلال على وجود الطواطم بالنسبة إلى البطون إلا عبر عدد قليل من البطون الباقية على قيد الحياة والتي لا تتميز، في جزئها الأكبر، إلا بالقليل مما يلفت الانتباه. وبخلاف هذا، فإن هذه المؤسسة في أجزاء معينة من أميركا احتفظت بأهميتها البدائية؛ فقبائل الساحل الشمالي الغربي، خاصة التلينكيت والهايدا، توصلت الآن إلى حضارة متقدمة نسبيًا؛ ومع هذا، فهي مقسمة إلى

بطنين هما الغراب والذئب العائدان إلى التلينكيت[58]، والنسر والغراب العائدان إلى الهايدا[59]. وهذا التقسيم ليس مجرد تقسيم اسمي؛ إنما يتساوق مع حالة دائمة الوجود من العادات القبلية وهو موسوم بعمق بحياة القبيلة. أما المسافة المعنوية التي تفصل ما بين العشائر، فهي صغيرة جدًا مقارنة بالمسافة التي تفصل البطون[60]. واسم كل عشيرة ليس كلمة نُسي معناها أو ما عاد معروفًا إلا على نحو مبهم؛ إنه طوطم بالمعنى التام للمصطلح؛ وهو يمتلك جميع الخصائص التي تميزه، بما في ذلك ما سوف نصفه أدناه[61]. بالتالي، ينبغي ألا نتجاهل القبائل الأميركية على هذا الأساس أيضًا، ذلك أن في مقدورنا أن ندرس طواطم البطون مباشرة، في حين لا توفّر أستراليا سوى آثار باقية مبهمة لهذه الطواطم.

II. الطوطم بوصفه شعارًا

غير أن الطوطم ليس مجرد اسم؛ إنه رمز، شارة حقيقية، كثيرًا ما لوحظت ضروب تشابهه مع الشارة الشعارية. يقول غراي، في معرض كلامه على الأستراليين: «تتخذ كل عائلة حيوانًا أو نباتًا بمنزلة شارة وعلامة لها (*as their crestand sign*)»[62]، وما يدعوه غراي بالعائلة هو بلا جدال عشيرة. ويقول كلّ

(58) يُنظر: Aurel Krause, *Die Tlinkit-Indianer* (Jena: H. Costenoble, 1885), p. 112, and John Swanton, «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians,» *26th Report of the Bureau of Ethnology* (1904-1905), p. 398.

(59) يُنظر: John Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida* (Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert, 1905), p. 62.

(60) يقول سوانتون: «التمييز بين العشيرتين مطلق من جميع الجوانب»، يُنظر: Ibid., p. 68. وهو يطلق تسمية عشيرة على ما نطلق عليه تسمية بطن. ويقول في مكان آخر إن البطنين هما أشبه بشعبين أجنبيين واحدهما بالنسبة إلى الآخر.

(61) بل إن طوطم العشائر الحقيقية يتغيّر، في الأقل عند الهايدا، أكثر ممّا يتغيّر طوطم البطون. وبالفعل، تسمح العادات للعشيرة بمنح أو ببيع الحق في حمل طوطمها، ما يؤدّي إلى تعدد في الطواطم في كل عشيرة، كما تشترك في بعضها مع عشائر أخرى. يُنظر:
Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, pp. 107, 268.
ولأن سوانتون يدعو البطون عشائر، فهو مرغم على إطلاق تسمية العائلة على العشائر بمعنى الكلمة، وعلى إطلاق تسمية الأسرة على العائلات المعهودة. لكنّ المعنى الفعلي للمصطلحات التي يتبناها ليس عرضة للشك.

(62) يُنظر: George Grey, *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, 2 vols. (London, 1841), vol. 2, p. 228.

من فيزون وهويت في هذا الشأن: «يبيّن التنظيم الأسترالي أن الطوطم هو في المقام الأول شارة جماعة من الجماعات (the badge of a group)»[63]. ويتحدث سكولكرافت بالعبارات عينها عن طواطم هنود أميركا الشمالية، فيقول: «الطوطم هو في حقيقة الأمر تصميم يتماشى مع شعارات النسب لدى الأمم المتحضرة، ويُجاز لكل شخص أن يحمله بمنزلة برهان على هوية العائلة التي ينتمي إليها. وهذا ما يثبته أصل الكلمة التي هي مشتقة من دودايم (Dodaim)، ومعناها القرية أو المكان الذي تقيم فيه الجماعة العائلية»[64]. هكذا، حين دخل الهنود في علاقات مع الأوروبيين وأقيمت العقود في ما بينهم، كانت كل عشيرة تختم بطوطمها على المعاهدات التي تتوصل إليها[65].

كان نبلاء العصر الإقطاعي ينحتون شعاراتهم وينقشونها ويصوّرونها بجميع الطرائق ليضعوها على جدران قصورهم وعلى أسلحتهم، وعلى كل ما يعود إليهم؛ ويفعل السود في أستراليا وهنود أميركا الشمالية الشيء ذاته بطواطمهم. إذ كان الهنود الذين رافقوا صامويل هيرن[66] (Samuel Hearne) يرسمون طواطمهم على دروعهم قبل المضيّ إلى المعركة[67]. وبحسب شارلفوا (Charlevoix)، فإن قبائل معينة من الهنود كان لديها زمن الحرب لافتات حقيقية مصنوعة من قطع لحاء الشجر المشدود إلى طرف عمود، تمثَّل عليها الطواطم[68]. ولدى التلينكيت، حين ينشب صراع بين عشيرتين، يرتدي أبطال الجماعتين المتشاحنتين خوذات

---

(63) يُنظر: Fison and Howitt, p. 165.

(64) يُنظر: Schoolcraft, vol. 1, p. 420.

للمقارنة، يُنظر: Ibid., p. 52.

من جانب آخر، هذه المصطلحات موضع شك كبير. للمقارنة، يُنظر: F. Hodge (ed.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Smithsonian Institute Bureau of American Ethnology (Washington: Govt. Print. Off., 1907), part 2, under (Totem), p. 787.

(65) يُنظر: Schoolcraft, vol. 3, p. 184, and Garrick Mallery, «Picture-Writing of the American Indians,» *10th Report of the Bureau of Ethnology* (1893), p. 377.

(66) صامويل هيرن (1745-1792)، مستكشف وتاجر وعالم طبيعة ومؤلف إنكليزي. (المترجمة)

(67) يُنظر: Ken McGoogan, *Journey to the Northern Ocean* (1795), p. 148,

ذُكر في: Frazer, *Totemism and Exogamy*, p. 30.

(68) يُنظر: Pierre de Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France* (Paris, 1744), vol. 5, p. 329.

على رؤوسهم، رُسم عليها طوطم كل عشيرة[69]. وكان الإيروكوا يضعون جلد الحيوان الذي يستخدم كطوطم على كل كوخ، كعلامة تدل على العشيرة[70]. وبحسب مراقب آخر، فإن الحيوان كان يحنّط ويوضع أمام الباب[71]. ولدى الوياندوت (Wyandot)، لدى كل عشيرة زخارفها ورسوماتها المميزة[72]. ولدى الأوماها (Omaha)، ولدى السيو عمومًا، يُرسم الطوطم على الخيمة[73].

يُحفر الطوطم على الخشب وعلى الجدران حيثما يغدو المجتمع مستقرًا، حيثما يحلّ البيت محل الخيمة، وحيثما تغدو الفنون التشكيلية أكثر تطورًا. هذا ما يحدث على سبيل المثال لدى الهايدا والتسيمشيان (Tsimshian) والساليش (Salish) والتلينكيت. يقول كراوسه: «ثمة زخرفة خاصة جدًا للمنزل، لدى التلينكيت، هي الشعار الطوطمي». إنها أشكال حيوانية تُجمع في بعض الأحيان إلى الأشكال البشرية وتُحفر على الأعمدة الموجودة إلى جانب المدخل، والتي يمكن أن يبلغ طولها 15 مترًا؛ وهي تُرسم عمومًا بألوان فاقعة جدًا[74]. غير أن هذه التزيينات الطوطمية ليست وافرة في قرية التلينكيت، حيث إننا لا نجدها مطلقًا إلا أمام بيوت الزعماء والأثرياء. لكنها أكثر شيوعًا بكثير لدى قبيلة الهايدا المجاورة، حيث يوجد على الدوام عدد منها على كل بيت[75]. فالقرية التابعة للهايدا، بأعمدتها المنحوتة الكثيرة المنتصبة في جميع الاتجاهات وأحيانًا بارتفاع كبير، تخلّف انطباعًا بأن المرء في مدينة مقدسة، مليئة بالأجراس أو بالمنارات الصغيرة[76].

---

(69) يُنظر: Krause, p. 248.

(70) يُنظر: Erminnie A. Smith, «Myths of the Iroquois,» *Second Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1880-1881), p. 78.

(71) يُنظر: Richard Dodge, *Our Wild Indians* (Hartford: A.D. Worthington and Co., 1882), p. 225.

(72) يُنظر: John Powell, «Wyandot Government,» *First Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1881), p. 64.

(73) يُنظر: J. Dorsey, «Omaha Sociology,» *Third Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881-1882), pp. 229, 240, 248.

(74) يُنظر: Krause, pp. 130-131.

(75) يُنظر: Ibid., p. 308.

(76) يُنظر صورة لقرية من الهايدا في: Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, painting 9;

وللمقارنة، يُنظر: Edward Tylor, «Totem Post of the Haida Village of Masset,» *J.A.I.*, new serie vol. 1 (1872), p. 133.

ولدى الساليش، كثيرًا ما يتمثّل الطوطم على جدران البيت الداخلية[77]. كما أننا نجده من جانب آخر على القوارب وعلى شتى أنواع الأدوات وعلى المحارق الجنائزية[78].

الأمثلة السابقة مستمدة من هنود أميركا الشمالية على وجه الحصر، ذلك أن النحت والحفر والتصوير الدائم ليست ممكنة إلا حيث تكون الفنون التشكيلية بلغت درجة من الكمال لم تبلغها القبائل الأسترالية. لهذا، فإن التمثيلات الطوطمية من هذا النوع الذي ذكرناه توًا هي نادرة وأقلّ ظهورًا في أستراليا مما هي عليه في أميركا. ومع هذا، أوردت أمثلة عليها. فلدى الوارامونغا، وعند نهاية مراسم الوفاة، تُدفن عظام الميت بعد تجفيفها وطحنها؛ وإلى جانب المكان الذي تُدفن فيه، يُرسم على التراب شكل يمثّل الطوطم[79]. ولدى المارا والأنولا، توضع الجثّة في قطعة مجوفة من الخشب مزينة برسوم مميزة للطوطم[80]. وفي نيوويلز الجنوبية، وُجدت في أوكسلي[81] (Oxley) رسوم محفورة على الأشجار قرب قبر دُفن فيه أحد السكان المحليين[82]، عزا برو سميث[83] (Brough Smyth) إليها خصائص طوطمية. أما سكان دارلنغ العليا، فيحفرون صورًا طوطمية على دروعهم[84].

---

(77) يُنظر: Charles Hill Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» *J.A.I.*, vol. 35 (1905), p. 155.

(78) يُنظر: Krause, p. 230; Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, pp. 129, 135 ff., and Schoolcraft, vol. 1, pp. 52-53, 337, 356.

في هذه الحالة الأخيرة، يتم تمثيل الطوطم مقلوبًا، علامة على الحداد. نجد عادات مماثلة عند الكريك (Creek)، يُنظر: Swan, in: Schoolcraft, vol. 5, p. 265,

عند الديلاوير (Delaware): John Heckewelder, *An Account of the History Manners and Customs of the Indian Nations who once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States* (Philadelphia: Historical Society of Pennsylvania, 1881; [1876]), pp. 246-247.

(79) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 168, 537, 540.

(80) يُنظر: Ibid., p. 174.

(81) منطقة من نيوويلز الجنوبية. (المترجمة)

(82) يُنظر: Smyth, vol. 1, p. 99.

(83) روبرت برو سميث (1830-1889)، مهندس إنكليزي عمل في أستراليا في مجال اختصاصه وأصبح عضوًا في مجلس حماية السكان الأصليين. ألّف كتابًا ضخمًا عنهم بعنوان: *The Aborigines of Victoria* (**السكان الأصليون في فيكتوريا**). (المترجمة)

(84) يُنظر: Smyth, p. 284;

يورد شتريلو واقعة من النوع عينه عند الأرونتا: Strehlow, vol. 3, p. 68.

وبحسب كولينز[85] (Collins)، فإن جميع الأدوات تقريبًا مغطاة بزخارف ربما كانت لها الدلالة عينها؛ كما نجد تصاوير من النوع ذاته على الصخور[86]. ولعل هذه الرسوم الطوطمية أكثر شيوعًا مما تبدو عليه الحال، ذلك لأنه ليس من السهل على الدوام معرفة معنى هذه الرسوم الفعلي لأسباب سنعرضها لاحقًا.

تقدّم لنا هذه الوقائع المختلفة فكرة عن المكانة الكبيرة التي يحتلها الطوطم في حياة البدائيين الاجتماعية. غير أنه قد بدا لنا، إلى الآن، كما لو أنه شيء ما يقع خارج الإنسان نسبيًا، ذلك أننا لم نرَ الطوطم ممثلًا إلا على الأشياء. لكن الصور الطوطمية لا ترسم على جدران البيوت أو على جوانب القوارب أو على الأسلحة والأدوات والقبور وحدها، بل أيضًا على أجساد البشر. فهؤلاء لا يضعون شعاراتهم على الأشياء التي يمتلكونها فحسب، بل يحملونها على شخوصهم، يطبعونها على أجسادهم، حتى تغدو جزءًا منهم، حسبهم أن عالم التمثيلات هذا أكثر أهمية بكثير من أيّ (مظهر آخر).

الواقع أن ثمة قاعدة شديدة العمومية تتمثّل في أن يلتمس أفراد كل عشيرة إكساب أنفسهم المظهر الخارجي لطوطمهم. ففي أعياد دينية معينة لدى التلينكيت، يرتدي الشخص الذي يتولى إدارة الطقوس عباءة تمثّل، إما كليًا وإما جزئيًا، جسد الحيوان الذي تحمل العشيرة اسمه[87]. وهذه الاستخدامات ذاتها توجد أيضًا في شمال غربي أميركا[88]. كما توجد أيضًا لدى المينيتاري (Minnitaree) حين يذهبون إلى القتال[89]، وبين هنود البويبلو[90]. أما في أماكن أخرى، وحين يكون الطوطم

---

(85) ديفيد كولنز (1756–1810)، قاض إنكليزي وضابط عمل في نيوساوث ويلز ووضع كتابًا عن تجربته فيها. (المترجمة)

(86) يُنظر: David Collins, *An Account of the English Colony in N. S. Wales* (London: Cadell and Davies, 1804), vol. 2, p. 381.

(87) يُنظر: Krause, p. 327.

(88) يُنظر: Swanton, «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians,» pp. 435 ff., and Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (1895), p. 358.

(89) يُنظر: Frazer, *Totemism and Exogamy*, p. 26.

(90) يُنظر: John Bourke, *The Snake Dance of the Moquis of Arizona* (1884), p. 229, and J. W. Fewkes, «The Group of Tusayan Ceremonials Called Katcinas,» *15th Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1897), pp. 251-263.

طائرًا، يشكّ أفراد العشيرة ريش هذا الطائر في رؤوسهم[91]. ولدى الإيوا، لكل عشيرة طريقتها في قص الشعر. ففي عشيرة النسر، تُترك خصلتان كبيرتان في مقدم الرأس، في حين تتدلى ثالثة إلى الخلف؛ وفي عشيرة البوفالو (Buffalo)، ترتَّب الخصل في شكل قرون[92]. ولدى الأوماها أمور مماثلة؛ إذ لكل عشيرة تسريحة خاصة بها. ففي عشيرة السلحفاة على سبيل المثال، يُحلق الشعر جميعًا، ما عدا ست خصل، اثنتين على كل جانب من الرأس، وواحدة في الأمام، وواحدة في الخلف، على نحو يحاكي قائمتي الحيوان ورأسه وذيله[93].

غير أن الأكثر شيوعًا هو أن تُطبع العلامة الطوطمية طباعة على الجسد، فهذه هي طريقة التمثيل التي تقدر عليها حتى المجتمعات الأقل تقدمًا. ويُطرح السؤال أحيانًا عمّا إذا كانت الشعيرة الشائعة المتمثلة في خلع السنّين العلويين للفتيان عند البلوغ تتوخّى إعادة إنتاج شكل من الطواطم أم لا. لم تثبت حقيقة هذا الأمر بعد، لكن من الجدير ذكره أن السكان المحليين أنفسهم يفسرون أحيانًا هذه العادة على هذا النحو. وعلى سبيل المثال، لا يمارَس خلع الأسنان لدى الأرونتا إلا في عشيرتي المطر والماء؛ والحال أن هدف هذه العملية بحسب التقاليد هو أن تجعل قسماتهم تبدو مثل بعض الغيوم السوداء، بأطراف نيّرة، يُعتقد أنها تعلن وصول المطر قريبًا، لذا فهي تعدُّ أشياء من العائلة ذاتها[94]. وهذا دليل على أن المحلي نفسه يعي أن غاية هذه الضروب من التشويه هي أن تمنحه، اصطلاحيًا في الأقل، مظهر طوطمه. وبين أفراد الأرونتا أنفسهم، وفي سياق شعائر البضع والحزّ، تحدَث جروح معينة في أخوات الغرّ وفي زوجته المقبلة؛ تنجم عن تلك العملية ندوب يُمثل أيضًا شكلها على هيئة شيء مقدّس، سنتحدث عنه لاحقًا، وتطلق عليه تسمية تشورينغا (Churinga)؛ وسوف نرى أن الخطوط المرسومة بهذه الطريقة على التشورينغا هي بمنزلة شعار طوطمي[95]. ولدى الكايتيش، كان يعتقَد

(91) يُنظر: Johann Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen* (Basel, 1867), p. 327.

(92) يُنظر: Schoolcraft, vol. 3, p. 269.

(93) يُنظر: Dorsey, «Omaha Sociology,» pp. 229, 238, 240, 245.

(94) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 451.

(95) يُنظر: Ibid., p. 257.

أن الأورو[96] (Euro) وثيق الصلة بالمطر[97]، لذلك يضع رجال عشيرة المطر في آذانهم أقراطًا صغيرة مصنوعة من أسنان الأورو[98]. ولدى اليركلا (Yerkla)، خلال تلقين الشباب، يُحدَث في الواحد منهم عدد معين من التشطيبات التي تخلّف ندبات؛ ويختلف عدد هذه الندبات وشكلها باختلاف الطواطم[99]. كما ذكر أحد المخبرين الذين كانوا يقدمون المعلومات لفيزون هذه الواقعة عينها لدى القبائل التي قام برصدها[100]. وتبعًا لهويت، فإن علاقة من النوع عينه توجد لدى الدييري بين أشكال معينة للتشطيبات وطوطم الماء[101]. أما لدى هنود الشمال الغربي، فنجد عادة شائعة جدًا تتمثل في وشم أنفسهم بوشم الطوطم[102].

لكن حتى لو لم تكن الوشوم التي تحدَث من طريق ضروب التشويه أو التشطيب ذات دلالة طوطمية على الدوام[103]، فإن الأمر مختلف بالنسبة إلى الرسوم البسيطة على الجسد، لأنها في الغالب الأعم تمثيلات للطوطم. ويظل

(96) حيوان ثديي. (المترجمة)

(97) سوف نرى أدناه (القسم الثاني، الفصل الرابع) ما تعنيه صلات القرابة هذه.

(98) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 296.

(99) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 744-746,

للمقارنة، يُنظر: ص 129.

(100) يُنظر: Fison and Howitt, p. 66, note.

غير أن مخبرين آخرين يشكّكون في هذه الواقعة.

(101) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 744.

(102) يُنظر: Swanton, *Contributions to the Ethnology*, pp. 41 ff.,

اللوحة XX وXXI؛ يُنظر أيضًا: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 318; Swanton, «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians,»

اللوحة XVI وما تلاها. في إحدى الحالات، الغريبة أصلًا عن المنطقتين الإثنوغرافيتين اللتين ندرسهما على نحو خاص، نجد أن هذه الوشوم توضع على حيوانات العشيرة؛ إذ ينقسم البيتشوانا (Bechuana) في أفريقيا الجنوبية إلى عدد معيّن من العشائر؛ فهناك شعب التمساح والجاموس والقرد وما إلى ذلك. والحال أن شعب التمساح، على سبيل المثال، يجرون بضعًا في آذان حيواناتهم يذكّر بشكله بفكّ هذا الحيوان. يُنظر: Eugène Casalis, *Les Basoulos* (Paris, 1859), p. 221.

وبحسب روبرتسون سميث، وجدت هذه العادة نفسها عند العرب القدامى، يُنظر:

William Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1885), pp. 212-214.

(103) بحسب سبنسر وغيلين، ليس لبعض تلك الوشوم أي دلالة دينية، يُنظر:

Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 41-42, and *Northern Tribes*, pp. 45, 54-56.

صحيحًا أن المواطن المحلّي لا يحملها كل يوم. فحين يكون منهمكًا بمشاغل اقتصادية محض، أو حين تتوزع الجماعة العائلية كي تقنص أو تصطاد السمك، لا يزعج نفسه بهذا الرداء المعقّد. لكن حين تجتمع العشائر لتحيا حياة مشتركة وتنشغل بالطقوس الدينية، فإن على المحلّي الفرد أن يضع ذلك الرداء. وكما سنرى، فإن كل طقس معيّن يُقصد به طوطم معين؛ ونظريًا، لا يمكن أداء الشعائر المعنيّة بطوطم إلا من قِبَل أتباع ذلك الطوطم. والحال أن أولئك الذين يؤدون[104]، ومن يأخذون دور الكهنة، بل وفي بعض الأحيان من يساعدون كمشاهدين، يحملون دائمًا الرسوم التي تمثّل الطوطم على أجسادهم[105]. تتمثّل تحديدًا واحدة من أهمّ شعائر التلقين التي يدخل من خلالها الشاب حياة القبيلة الدينية في رسم الرمز الطوطمي على جسده[106]. صحيح أن التصميم المرسوم على هذا النحو لدى الأرونتا لا يمثل على الدوام وبالضرورة طوطم من يتلقّن[107]، إلا أن هذه هي الاستثناءات وليست القاعدة، وذلك ناجم من غير شكّ عن اضطراب التنظيم الطوطمي في هذه القبيلة[108]. وكذلك، فإنه حتى لدى الأرونتا، وفي

(104) عند الأرونتا، تتضمن القاعدة استثناءات ستُشرح لاحقًا.

(105) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 162; *Northern Tribes*, pp. 179, 259, 292, 295-296, and Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1981), p. 221.

وما يُمثَّل على هذا النحو ليس دائمًا الطوطم نفسه، بل أحد الأشياء التي ترتبط بهذا الطوطم وتعدّ بذلك أشياء من العائلة عينها.

(106) إنها على سبيل المثال الحال عند الوارامونغا والوالباري والولمالا والتجينغيلي والأومبايا والأنماتجيرا، يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 348, 339.

عند الوارامونغا، وفي اللحظة التي يُنفَّذ فيها الرسم، يوجّه المنفّذون للمبتدئ الكلمات الآتية: «هذه العلامة ملك لمحلّتك (your place): لا توجه عينيك إلى محلّة أخرى». يقول سبنسر وغيلين إن هذا الكلام يعني وجوب ألا ينخرط الشاب في طقوس أخرى غير تلك التي تخصّ طوطمه؛ وهي تشهد أيضًا على الاقتران الوثيق المفترض وجوده بين رجل وطوطمه والمكان المكرّس خصيصًا لهذا الطوطم»، يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 584.

عند الوارامونغا، ينتقل الطوطم من الأب إلى الأبناء؛ بالتالي، فلكلّ محلّة طوطمها الخاص.

(107) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 215, 241, 376.

(108) نتذكّر (يُنظر أعلاه ص 147) بأن الطفل في هذه القبيلة يمكن أن يكون له طوطم مختلف عن طوطم أبيه أو أمّه، وعن طوطم أقاربه عمومًا. والحال أن الأقارب من الجانبين هم المؤدّون المعيّنون لإجراء طقوس التلقين. بالتالي، وبما أن الرجل لا يتمتع من حيث المبدأ بصفة المؤدّي أو الكاهن إلا في طقوس =

أشدّ لحظات التلقين وقارًا، لأنها ذروتها وتكريسها، حين يُسمح للمعتنق الجديد بدخول المقْدِس حيث تُحفظ جميع الأشياء المقدسة العائدة إلى القبيلة، يوضع عليه رسم شعاري؛ وهذه المرة، يكون طوطم الشاب هو الذي يمثَّل على هذا النحو[109]. بل إن الصلات التي تربط بين الفرد وطوطمه بالغة القوة إلى درجة أن شعار العشيرة لدى قبائل الساحل الشمالي الغربي من أميركا الشمالية يُرسم لا على الأحياء وحسب، وإنما على الأموات أيضًا، حيث يضعون العلامة الطوطمية على الجثة قبل أن تُدفن[110].

III. الطابع المقدّس للشعار الطوطمي

تمكّننا هذه التزيينات الطوطمية من إدراك أن الطوطم ليس مجرد اسم وشعار. فهي تستخدم في سياق الطقوس الدينية؛ وهي جزء من الخدمة الطقسية؛

= طوطمه الخاص، فإن الشعائر التي يتلقن من خلالها الشاب ترتبط في بعض الحالات بالضرورة بطوطم ليس طوطمه. هكذا، فإن الرسوم التي ترسم على جسد المبتدئ لا تمثّل بالضرورة طوطمه: سنجد حالات من هذا النوع في: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 229.

من جانب آخر، يظهر هذا الأمر جيدًا وجود شذوذ، لأن طقوس الختان تعود أساسًا إلى الطوطم المسيطر في جماعة المتلقن المحلية، أي إلى الطوطم الذي سيكون طوطم المتلقّن نفسه، في حال لم يكن التنظيم الطوطمي مضطربًا، وفي حال كان عند الأرونتا ما هو عليه عند الوارامونغا، يُنظر: Ibid., p. 219.

كانت لهذا الاضطراب عينه عاقبة أخرى. فهو يؤدي بصورة عامة إلى شيء من التوسيع للروابط التي تجمع كل طوطم بجماعة محددة، نظرًا إلى أن الطوطم الواحد يمكن أن ينتمي إليه أعضاء في المجموعات المحلية الممكنة كلها، وحتى في البطنين من دون تمييز. كما أن فكرة قيام فرد من طوطم بإحياء الطقس الخاص بطوطم مختلف، وهي فكرة معاكسة لمبادئ الطوطمية ذاتها كما سنرى بصورة أفضل لاحقًا، ربما تترسخ على هذا النحو من دون أن تثير مقاومة مفرطة. هكذا، أقرّ أن يكون رجل تَكشف له روح من الأرواح صيغة طقس ما مخولًا بتصدّر ذلك الطقس، حتى لو لم يكن من الطوطم المعني، يُنظر: Ibid., p. 519.

لكن ما يبرهن أننا هنا أمام استثناء للقاعدة ونتاج لنوع من التسامح هو أن المستفيد من الصيغة المكشوفة على هذا النحو لا يكون حرّ التصرّف بها؛ إذا ما نقلها - وعمليات النقل هذه شائعة - فلا يستطيع فعل ذلك إلا لأحد أعضاء الطوطم الذي تعود إليه الشعيرة، يُنظر: Ibid.

(109) يُنظر: Ibid., p. 140.

في هذه الحالة، يحتفظ المبتدئ بالتزيين الذي حظي به إلى أن يمّحي من تلقاء نفسه بفعل الزمن.

(110) يُنظر: Franz Boas, «General Report on the Indians of British Columbia,» in: British Association for the Advancement of Science, *Fifth Report of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada* (1889), p. 41.

ففي حين أن الطوطم علامة جمعية، إلا أنه يتّسم أيضًا بطابع ديني. والحقيقة أن الأشياء تصنّف تبعًا لصلتها به على أنها مقدسة أو دنيوية. ذلك هو النمط الحقيقي للشيء المقدس.

إن قبائل أستراليا الوسطى، خاصة الأرونتا واللوريتجا والكايتيش والأنماتجيرا والإلبيرا[111] (Ilpirra)، تستخدم على نحو دائم في شعائرها أدوات معينة يطلق عليها الأرونتا اسم تشورينغا، بحسب ما يقول سبنسر وغيلين، أو تجورونغا (Tjurunga)، بحسب شتريلو[112]. وهي قطع من الخشب أو قطع من الحجر المصقول، متنوعة في أشكالها أشدّ التنوع، إلا أنها عمومًا بيضاوية أو مستطيلة[113]. تمتلك كل جماعة طوطمية مجموعة كبيرة إلى هذا الحد أو ذاك من هذه الأدوات وعلى كلّ واحدة منها حفِرَ رسم يمثل طوطم هذه الجماعة بالذات[114]. وثمة عدد من هذه التشورينغا له ثقب في أحد أطرافها، يُدخل فيه خيط من الشعر البشري أو من شعر الأبوسوم. أما تلك المصنوعة من الخشب والمثقوبة على هذا النحو، فتخدم الأغراض عينها التي تخدمها أدوات العبادة التي أطلق عليها الإثنوغرافيون الإنكليز اسم ذات الخوار[115] (Bull-Roarer). فمن خلال الخيط المعلقة به، تدوّر بسرعة في الهواء على نحو يحدِث نوعًا من الهدير المماثل لما يحدثه «العفريت» المسمّى بهذا الاسم، والذي لا يزال أطفالنا يستخدمونه؛ ولهذا الضجيج المصِمّ دلالة شعائرية وهو يصاحب جميع الطقوس أيًّا كانت أهميتها. وهذه الضروب من التشورينغا هي ذات خوار حقيقية. غير أن هناك غيرها ليست مصنوعة من الخشب أو ليست

---

(111) يوجد مثل هذه الأدوات أيضًا عند الوارامونغا، لكن بعدد أقلّ منها عند الأرونتا، وهي لا توضع في الطقوس الطوطمية على الرغم من أنها تحتلّ مكانة معينة في الأساطير، يُنظر:

Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 163.

(112) تُستخدم أسماء أخرى في القبائل الأخرى. ونحن نمنح معنًى عامًّا للمصطلح الذي يستخدمه الأرونتا لأن التشورينغا تحتلّ في هذه القبيلة المكانة الأكبر ولأنها هي التي دُرست الدراسة الأفضل.

(113) يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 81.

(114) هناك بعض منها، لكن بعدد قليل، لا يحمل أي رسم ظاهر، يُنظر:

Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 144.

(115) قطعة خشب رقيقة مشدودة إلى سير جلديّ تدور به في الهواء محدثة صوتًا هادرًا. (المترجمة)

مثقوبة؛ لذا لا يمكن أن تستخدم على هذا النحو، لكنها تلهم مشاعر الاحترام الديني عينها.

الحال أن كلّ تشورينغا، مهما يكن الغرض الذي تستخدم من أجله، تُعد من بين أبرز الأشياء المقدسة، بل لا يفوقها أي شيء في مكانتها الدينية، وهذا ما تشير إليه حتى الكلمة المستخدمة في الدلالة عليها. فهي ليست مجرد موصوف، بل صفة تعني المقدس أيضًا. هكذا، فإن من بين الأسماء المتعددة التي يمتلكها كل أرونتا اسم بالغ القداسة ينبغي ألا يُباح به لغريب، وهو لا يُلفظ إلا نادرًا، فإذا ما لُفظ، فبصوت خفيض ونوع من التمتمة الغامضة. يُدعى هذا الاسم أريتنا تشورينغا (Aritna Churinga) (أريتنا تعني «اسم»)[116]. وعلى نحو أكثر عمومية، تُشير كلمة تشورينغا إلى جميع الأفعال الطقسية؛ فعلى سبيل المثال، تدلّ إيليا (ilia) تشورينغا على عبادة الأموة[117]. وحين تستخدم التشورينغا كموصوف، فإنها تشير إلى الشيء الذي صفته الأساس القداسة. والأشخاص الدنيويون، أي النساء والشباب الذين لم يدخلوا الحياة الدينية، لا يسمح لهم بأن يلمسوا التشورينغا أو حتى بأن يروها؛ ويقتصر ما يُسمح لهم به على النظر إليها من بعد، وحتى هذا لا يتم إلا في ظروف نادرة[118].

---

(116) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 139, 648, and Strehlow, vol. 2, p. 75.

(117) يقدّم شتريلو الذي يكتب تجورونغا ترجمة مغايرة للكلمة قليلًا. فهو يقول: «هذه الكلمة تعني ما هو سري وشخصي (de reigene geheime). تجو (Tju) كلمة قديمة تعني ما هو خفي وسري، ورونغا (runga) تعني ما هو خاص بي». لكنّ كيمب الذي يتمتع في هذا المجال بمرجعية أعلى من مرجعية شتريلو يترجم كلمة تجو بالعظيم والقوي والمقدس، يُنظر: H. Kempe, «A Grammar and Vocabulary of the Language Spoken by the Aborigines of the MacDonnell Ranges, South Australia,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 13.

مدخل: .Tju في الحقيقة، لا تبتعد ترجمة شتريلو عن الترجمة السابقة بالقدر الذي يمكن أن نعتقده للوهلة الأولى؛ فما هو سرّي هو ما يتم إبعاده من معرفة الدنيويين، أي إنه مقدّس. أما بالنسبة إلى الدلالة المنسوبة إلى كلمة رونغا، فتبدو لنا مريبة جدًا؛ إذ تشتمل الأموة على أفراد عشيرة الأموة كافة ويستطيعون جميعًا المشاركة فيها؛ وهي بالتالي ليست الشيء الشخصي الخاص بأي منهم.

(118) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 130-132;

وأيضًا: Strehlow, vol. 2, p. 78.

كما أن المرأة التي رأت التشورينغا والرجل الذي سمح لها برؤيتها يُقتلان.

تحفَظ التشورينغا على نحو ورع في مكان خاص، يُطلق عليه الأرونتا اسم إرتناتولونغا[119] (Ertnatulunga). وهذا المكان عبارة عن كهف أو نوع من الجحر المخفي في مكان مهجور، يكون مدخله مغلقًا بعناية بحجارة توضع بذكاء بحيث لا يمكن أن يشكّ غريب يمرّ بها في أن الكنز الديني للعشيرة قاب قوسين منه أو أدنى. أما الطابع القدسي للتشورينغا، فعظيم جدًا بحيث أنه ينتقل إلى المكان الذي خُزنت فيه، فلا تستطيع النساء ومن لم يتجاوزوا مرحلة التلقين الاقتراب منه. ولا يستطيع شاب أن يجد منفذًا إليه قبل أن يكتمل تلقينه تمامًا؛ وثمة أشخاص لا يعدّون جديرين بهذه الحظوة إلا بعد سنوات من الاختبار[120]. بل إن طبيعة المكان الدينية تشع إلى ما يتجاوزه مسافة وتنتقل إلى كل المحيط: كل ما يوجد فيه ينتمي إلى الطابع عينه ويكون لذلك بعيدًا من الإساءات الدنيونية. فإذا ما طارد شخص شخصًا آخر، ينجو المطارَد إذا ما أفلح في الوصول إلى الإرتناتولونغا، حيث لا يمكن الإمساك به هناك[121]. بل إن الحيوان الجريح الذي يلجأ إلى هناك ينبغي أن يُحترم[122]. ذلك أن النزاعات محرّمة هناك. إنه مكان السلام، كما يُقال في المجتمعات الجرمانية؛ إنه مقْدس الجماعة الطوطمية، وهو ملاذ وملجأ حقيقي.

غير أن فضائل التشورينغا لا تقتصر في تجلياتها على الطريقة التي تبقي بها الدنيوي بعيدًا. فهي معزولة على هذا النحو لأنها شيء ذو قيمة دينية رفيعة، يؤدي ضياعه إلى أذية الجماعة والأفراد أذية شديدة. وللتشورينغا جميع صفات الإعجاز؛ فهي تشفي الجروح باللمس، ولا سيما تلك الناجمة عن الختان[123]. كما أنها تحوز

---

(119) يطلق شتريلو على هذا المكان، المعرّف بدقة في المصطلحات التي يستخدمها سبنسر وغيلين، تسمية أركناناوا (arknanaua) بدلًا من إرتناتولونغا، يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 78.

(120) يُنظر: Spencer and Gillen: *Northern Tribes*, p. 270, and *Native Tribes*, p. 140.

(121) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 135.

(122) يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 78.

غير أن شتريلو يقول إن القاتل الذي يلتجئ إلى مكان قرب إرتناتولونغا يلاحق فيه من دون رحمة ويُقتل. ونحن نجد بعض الصعوبة في التوفيق بين هذا الواقع والامتياز الذي تتمتع به الحيوانات، ونتساءل عمّا إذا كانت الصرامة الأكبر التي يعامل بها المجرم حديثة العهد وعمّا إذا كان ينبغي أن تعزى إلى ضعف في المحظور الذي كان يحمي الإرتناتولونغا بداية.

(123) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 248.

على الفاعلية عينها حيال المرض[124]، وتفيد في جعل اللحية تنمو[125]، وتسبغ قوى مهمة على النوع الطوطمي الذي تضمن تكاثره العادي[126]، وتهب الرجال القوة والشجاعة والتصميم، في حين أنها تعمد من جهة أخرى إلى إحباط أعدائها وإضعافهم. وهذا الاعتقاد الأخير راسخ الجذور حتى أنه حين يتواجه خصمان ورأى أحدهما أن الآخر قد جلب التشورينغا معه، فإنه يفقد ثقته في نفسه وتكون هزيمته محققة[127]. لذا، ما من أداة شعائرية تحتل مثل هذه المكانة المهمة في الطقوس الدينية[128]. ومن طريق ضروب شتى من الدَهن، تنتقل قدراتها إما إلى الكهنة وإما إلى الحاضرين؛ ولإحداث ذلك، فإنها تُفرك فوق أعضاء المؤمن ومعدته بعد أن تُغطّى بالشحم[129]، أو إنها تغطّى في بعض الأحيان بالزغب الذي يتطاير ويتبعثر في كل اتجاه حين تدوّر، وهذه عبارة عن طريقة في نشر الفضائل التي تنطوي عليها[130].

غير أن فائدتها لا تقصر على الأفراد دون غيرهم؛ فمصير العشيرة ككل مرتبط بمصيرها. أما ضياعها فمصيبة، بل إنه أعظم كارثة يمكن أن تنزل على رؤوس الجماعة[131]. ففي بعض الأحيان، هي تترك الإرتناتولونغا، كما يحصل أحيانًا حين تُعار إلى جماعة أجنبية[132]. وعندئذ يحلّ حداد عامّ حقيقي. وعلى

(124) Ibid., pp. 545-546.

يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 79.

على سبيل المثال، يمثّل الغبار الناجم عن حكّ تشورينغا من الحجر والمذاب في الماء شرابًا يعيد الصحة إلى المرضى.

(125) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 545-546.

يجادل شتريلو في الأمر، يُنظر: Strehlow, vol. 2, p 79.

(126) على سبيل المثال، حين توضع تشورينغا طوطم البطاطا الحلوة في التراب، فإن البطاطا الحلوة تنبت فيه، يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 275.

وهي تتمتع بالقدرة عينها على الحيوانات: Strehlow: vol. 2, pp. 76, 78, and vol. 3, pp. 3, 7.

(127) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 135, and Strehlow, vol. 2, p. 79.

(128) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 278.

(129) Ibid., p. 180.

(130) Ibid., pp. 272-273.

(131) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 135.

(132) تستعير جماعة من جماعة أخرى التشورينغا الخاصة بها أملًا في أن تنقل لها بعضًا من فضائلها وأن يزيد وجودها حيوية الأفراد والجماعة، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 158 ff.

مدى أسبوعين، يأخذ أفراد الطوطم يبكون وينحبون، ويغطون أجسادهم بالطين الأبيض مثلما يفعلون حين يفقدون أحد الأقرباء[133]. ولا تُترك التشورينغا في متناول أيّ كان وتحت تصرفه، وتكون الإرتناتولونغا حيث تُحفظ تحت سيطرة زعيم الجماعة. صحيح أن لكل فرد حقوقه الخاصة في بعض منها[134]، إلا أنه لا يستطيع على الرغم من كونه مالكًا إياها بمعنى من المعاني أن يفيد منها إلا بموافقة الزعيم وبإشرافه. إنها كنز جمعي؛ حمى العشيرة المقدس[135]. كما أن التفاني الذي يشكل موضوعه يكشف مدى ارتفاع القيمة المنسوبة إليها. ولا يُتعامل معها إلا باحترام ينمّ عنه وقار الحركات[136]. فهم يعنون بها، يدهنونها بالشحم، يفركونها، يصقلونها، وحين تُنقل من مكان إلى آخر، فإن ذلك يكون في وسط طقوس تشهد على أنهم يعدّون هذا النقل فعلًا عظيم الأهمية[137].

والتشورينغا بحدّ ذاتها هي أشياء من الخشب والحجر شأن أشياء أخرى كثيرة؛ وهي لا تتميّز من الأشياء الدنيوية من النوع عينه إلا بخصوصية واحدة: أن العلامة الطوطمية مرسومة أو محفورة عليها. لذا، فإن هذه العلامة وحدها هي ما يضفي عليها طابعها المقدس. صحيح أن التشورينغا، بحسب سبنسر وغيلين، تخدم كمكان إقامة لروح سلف من الأسلاف، وأن حضور هذه الروح هو ما يهبها هذه الخواص[138]، إلا أن شتريلو، إذ يعلن عدم دقة هذا التأويل،

---

(133) Ibid., p. 136.

(134) يرتبط كل فرد بصلة خاصة بتشورينغا معينة أولًا، تكون ضمانًا لحياته، ثمّ بتلك التشورينغات التي تلقاها من أهله بالوراثة.

(135) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 154.

وأيضًا: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 193.

تتمتع التشورينغا بعلامة جماعية بحيث تحل محل عصي الرسُل التي يزوّد بها في قبائل أخرى الأفراد المرسلون إلى مجموعات أجنبية بهدف دعوتهم إلى طقس ما، يُنظر:

Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 141-142.

(136) Ibid., p. 326.

ينبغي ملاحظة أن ذات الخوار تستخدم بالطريقة عينها، يُنظر:

Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» pp. 307-308.

(137) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 161, 250 ff.

(138) Ibid., p. 138.

يقترح بدوره تأويلًا آخر لا يختلف في حقيقته عن الأول. فهو يزعم أن التشورينغا هي بمنزلة صورة لجسد السلف، أو الجسد نفسه[139]. هكذا، فإن المشاعر التي يلهمها السلف، في الحالتين، هي التي تحال إلى الشيء المادي وتحوله إلى نوع من التميمة. غير أن هذين التصورين اللذين لا يختلفان بالمناسبة إلا في حرفية الأسطورة صُنعا لاحقًا في ما يبدو لجعل طابع التشورينغا المقدس مفهومًا. ففي تشكيل هذه القطع من الخشب والحجارة، وفي مظهرها الخارجي، ليس ثمة ما يحتم عليها أن تعدّ مقرًا لروح السلف، أو صورة لجسده. لذا، فإن البشر إذا ما تخيلوا هذه الأسطورة، فذلك كي يفسّروا الاحترام الديني الذي تلهمه إياهم هذه الأشياء، على الرغم من أن الأسطورة ليست هي التي تحدّد الاحترام. وهذا التفسير شأن كثير من التفسيرات الأسطورية لا يجيب عن السؤال إلا بتكراره بمصطلحات مغايرة قليلًا؛ ذلك أن القول إن التشورينغا مقدسة وإن لها هذه العلاقة أو تلك مع كائن مقدس ليس سوى إعلان عن الواقعة ذاتها بطريقتين مختلفتين، من دون أن يكون تفسيرًا لها. علاوة على هذا، وبحسب اعتراف سبنسر وغيلين، فإن هناك بعض التشورينغا حتى لدى الأرونتا يصنعها شيوخ الجماعة، بمعرفة الجميع وأمام أنظارهم[140]. ومن الواضح أن تشورينغا مثل هذه لم تتأتّ عن الأسلاف العظماء. غير أنها تمتلك في أي حال القوة ذاتها التي تمتلكها الأخريات، بفروقات بسيطة، كما تُحفظ بالطريقة عينها. وأخيرًا، توجد قبائل كاملة لا تُقرن فيها التشورينغا بروح من الأرواح[141]. وعندها، فإن

---

(139) يُنظر: Strehlow: vol. 1, Vorworet, in Fine: vol. 2, pp. 76, 77, 82.

بالنسبة إلى الأرونتا، هي جسد السلف نفسه؛ وبالنسبة إلى اللوريتجا، هي مجرد صورة عنه.

(140) عندما يولد طفل، تخبر الأم الأب بالمكان الذي تعتقد أن روح السلف قد ولجتها فيه. فيذهب الأب بصحبة بعض أقاربه إلى ذلك المكان ويبحث فيه عن التشورينغا التي يعتقد أن السلف قد أسقطها لحظة تجسده. وإذا ما وجدت هناك، فذلك على الأرجح لأن شيخًا من شيوخ الجماعة الطوطمية قد وضعها فيه (تعود الفرضية لسبنسر وغيلين). وإذا لم تُكتشف فيه، تُصنع تشورينغا جديدة بموجب تقنية محددة، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 132, and Strehlow, vol. 2, p. 80.

(141) إنها الحال عند الوارامونغا والأورابونا والوورغايا والأومبايا والتجينغيلي والغنانجي، يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 258, 275-276.

يقول سبنسر وغيلين: لذلك (كان ينظر إليها بوصفها تتمتع بقيمة خاصة بسبب اقترانها بطوطم) يُنظر: Ibid., p. 276.

ثمة أمثلة أخرى للواقعة عينها عند الأرونتا، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 156.

طبيعتها الدينية تأتيها من مصدر آخر، ومن أين يمكن أن تأتي إن لم يكن من الدمغة الطوطمية التي تحملها؟ هكذا، نجد أن مظاهر الشعيرة تتوجه في الحقيقة إلى هذه الصورة، فهي التي تجعل ما نحتت عليه مقدّسًا.

لدى الأرونتا والقبائل المجاورة، ثمة أداتان طقسيتان ترتبطان ارتباطًا وثيقًا بالطوطم والتشورينغا ذاتها، وتدخلان في العادة في تشكيلها: إنهما النورتونجا (Nurtunja) والوانينغا (Waninga).

في الأساس، تتألّف النورتونجا[142] الموجودة لدى الأرونتا الشمالية وجيرانها الأقربين[143] من دعامة شاقولية إما أن تكون رمحًا مفردًا وإما عددًا من الرماح المجموعة في حزمة، أو أن تكون عصًا بسيطة[144]، وتشدّ حزم من العشب حولها من جميع الجهات بوساطة أحزمة أو عصائب قصيرة مصنوعة من الشعر. وفوق هذا، يوضع الزغب، إما مرتبًا في حلقات وإما في خطوط متوازية تجري من قمة الدعامة حتى أسفلها. وتزيَّن القمة بريش نسر - صقر. هذا هو الشكل الأكثر عمومية ونمطية؛ أما في الحالات الخاصة، فنجد فيه شتى ضروب التنويع[145].

أما الوانينغا التي لا توجد إلا لدى الأرونتا الجنوبية والأورابونا واللوريتجا، فليس لها أنموذج واحد وحيد. وإذا ما اختُزلت إلى عناصرها الأساس، فإنها بدورها تتكوّن من دعامة شاقولية، عبارة عن عصا طويلة يزيد طولها على القدم، أو رمح طوله أمتار عدة، تتصالب أحيانًا مع قطعة واحدة وأحيانًا أخرى مع قطعتين[146]. في الحالة الأولى، نكون أمام شكل الصليب. أما الحبال، فمصنوعة من شعر البشر أو الأبوسوم أو زغب البندقوط، وتعبر قطريًا الفراغ الموجود بين ذراعي الصليب وطرفي المحور الأساس؛ ولأن بعضها مرصوص ببعض، فإنها

---

(142) يكتب شتريلو إيناتانجا (Inatanja): Strehlow, vol. 1, pp. 4-5.

(143) الكايتيش والإيليبرا والأنماتجيرا؛ لكنها نادرة عند هؤلاء الأخيرين.

(144) أحيانًا، تحلّ محلّ العصا الطويلة تشورينغا طويلة جدًا، يوصل بين طرفيها.

(145) أحيانًا، على قمة النورتونجا، تعلق واحدة أخرى أصغر حجمًا. وفي حالات أخرى، يكون للنورتونجا شكل صليب، أو تكون في شكل حرف T. وفي حالات أكثر ندرة، يغيب الحامل المركزي، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 298-300, 360-364, 627.

(146) أحيانًا، يكون عدد تلك القطع العرضانية ثلاثًا.

تشكّل شبكة في شكل هندسي معيّن. وحين يكون هناك قضيبان متصالبان، فإن هذه الحبال تسير من قضيب إلى آخر، ومن هذا إلى قمة الدعامة وأسفلها. وهي تغطّى في بعض الأحيان بطبقة من الزغب، سميكة بما يكفي لإخفائها عن الأنظار. بذا، تأخذ الوانينغا مظهر الراية الحقيقية[147].

والحال أن النورتونجا والوانينغا اللتين تحضران في شعائر مهمة كثيرة هما موضوع احترام ديني مشابه تمامًا للاحترام الذي تلهمه التشورينغا. فعملية صنعها ونصبها تجري بأعظم الوقار. وسواء أكانت ثابتة في الأرض أم حملها الكاهن، فهي تدلّ على الموضع المركزي للطقس؛ فحولها تقام الرقصات وتؤدَّى الشعائر. وفي سياق التلقين، يساق المبتدئ إلى قدم نورتونجا منصوبة لهذا الغرض. يقول له أحدهم: «هذه نورتونجا أبيك؛ سبق لها أن صنعت كثيرًا من الشباب». وبعد ذلك، ينبغي على المتلقّن أن يقبّل النورتونجا[148]. وهو يدخل في علاقة مع المبدأ الديني الذي يفترض به أن يكون مقيمًا فيه عبر تلك القبلة؛ إنه اتصال حقيقي، من المفترض به أن يمنح الشاب القوة المطلوبة لتحمّل عملية البضع الرهيبة[149]. من جانب آخر، تؤدّي النورتونجا دورًا معتبرًا في أساطير هذه المجتمعات. وتروي الأساطير أن في الأزمنة الخرافية أيام الأسلاف العظماء، كانت جماعات مؤلفة من أفراد لهم الطوطم عينه[150] تذرع منطقةَ القبيلة في كل اتجاه. وكان مع كل فرقة من هذه الجماعات نورتونجا. وحين كانت تتوقف لتخيّم، قبل أن تتوزع لتقوم بالصيد، كان

---

(147) يُنظر: Ibid., pp. 231-234, 306-310, 627.

علاوة على النورتونجا والوانينغا، يميّز سبنسر وغيلين نوعًا ثالثًا من الوتد أو الراية المقدسة هو الكاواوا (kauaua)، يُنظر: Ibid., pp. 364, 370, 629,

ويعترفان صراحة بأنهما لم يتمكّنا من تحديد وظائفها بدقة. لكنهما لا يذكران إلا بأن الكاواوا «ينظَر إليها بوصفها شيئًا مشتركًا بين أعضاء كل الطواطم»: Strehlow, vol. 3, p. 23, footnote 2,

لكنّ شتريلو يقول إن الكاواوا التي يتحدث عنها سبنسر وغيلين هي نفسها نورتونجا طوطم القط البري. وبما أن هذا الحيوان موضوع عبادة قبَلية، فيسهل تفسير أن يكون تبجيل النورتونجا الخاص به مشتركًا بين العشائر كلها.

(148) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 342, and *Native Tribes*, p. 309.

(149) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 255.

(150) Ibid., chaps, 10, 11.

أعضاؤها يثبّتون النورتونجا خاصتهم في الأرض، وكانت التشورينغا خاصتهم تعلّق في قمتها[151]. وهذا يعادل القول إنهم كانوا يستودعونها أثمن الأشياء التي يملكونها. كما كانت في الوقت ذاته نوعًا من الراية التي تقوم للجماعة مقام مركز الاحتشاد. لا يمكن أن تفوت المرء تلك الضروب من التشابه لدى النورتونجا والعمود المقدس لدى الأوماها[152].

والحال أن هذه الطبيعة المقدسة لايمكن أن تكون متأتية إلا من سبب واحد، هو أنها تمثّل الطوطم ماديًا. فالخطوط الشاقولية أو حلقات الزغب التي تغطيها، أو حتى الحبال ذات الألوان المختلفة أيضًا، والتي تشدّ ذراعي الوانينغا إلى المحور الأساس ليست مرتبة على نحو اعتباطي، تبعًا لأذواق صانعيها، بل لا بدّ من أن تطابق شكلًا يحدده تحديدًا صارمًا التقليد، ويمثّل الطوطم في أذهان المحليين[153]. لا يعود هنا مجال للتساؤل، كما فعلنا في حالة التشورينغا، عمّا إذا كان التبجيل الممنوح لهذه الأداة من أدوات العبادة مجرد انعكاس لذلك التبجيل الذي يلهمه الأسلاف؛ ذلك أن ثمة قاعدة مفادها أن كل نورتونجا وكل وانينغا لا يدومان إلا أثناء الطقس الذي يُستخدمان فيه. وتُصنع كل واحدة منهما كاملة مرة ثانية إذا كان ذلك ضروريًا، وما إن تُنجز الشعيرة حتى تجرَّد من زينتها وتُبعثر العناصر التي تكوّنها[154]. إنها إذًا مجرّد صورة للطوطم، بل إنها صورة مؤقتة، بالتالي فهي لا تقوم بدور ديني إلا على هذا الأساس، وعلى هذا الأساس وحده.

---

(151) Ibid., pp. 138, 144.

(152) يُنظر: James Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 413, and Dorsey, «Omaha Sociology,» p. 234.

صحيح أنه لا يوجد إلا عمود واحد مقدس لدى القبيلة في حين توجد نورتونجا لكلّ عشيرة، لكنّ المبدأ مطابق.

(153) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 232, 308, 313, 334, etc., and *Northern Tribes*, pp. 182, 186, etc.

(154) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 346.

صحيح أنه يقال إن النورتونجا تمثّل رمح السلف الذي كان على رأس كل عشيرة في زمن الألشيرينغا (Alcheringa). لكنّها ليست سوى تمثيل رمزي له؛ فهي ليست نوعًا من الأثر المقدّس، مثل التشورينغا التي يفترض فيها أن تكون متأتية عن السلف نفسه. والطابع الثانوي للتأويل ملحوظ جدًا.

هكذا، فإن التشورينغا والنورتونجا والوانينغا لا تدين بطبيعتها الدينية إلا لواقعة أنها تحمل الشعار الطوطمي. فهذا الشعار هو المقدس، وهو الذي يحتفظ بهذه الطبيعة، بصرف النظر عن الشيء الذي يمثّل عليه. فهو في بعض الأحيان يُرسم على الصخور؛ والحال أن هذه الرسوم تدعى تشورينغا إيلكينيا (Churinga Ilkinia)، أي رسوم مقدسة[155]. وتحمل التزيينات التي يتزين بها في الطقوس الدينية كل من الكهنة والمساعدين الاسم عينه، كما تُمنع النساء والأطفال من رؤيتها[156]. وفي سياق شعائر معينة، يحدث أن يُرسم الطوطم على التراب. وتمثّل الطريقة التي يتم بها ذلك شهادة على المشاعر التي يُلهمها هذا الرسم، وعلى القيمة الرفيعة المنسوبة إليه؛ فهو يُرسم في مكان رُشّ من قبل وسُقي بالدم البشري[157]. وسنرى لاحقًا أن الدم بحد ذاته سائل مقدّس، لا يفيد إلا في استخدامات ورعة على وجه الحصر. وبعد أن تنفَّذ الصورة، يلبث المؤمنون جالسين على الأرض أمامها، في وضعية من الورع الخالص[158]. وإذا ما كان لنا أن نضفي على هذه الكلمة معنى يتماشى مع ذهنية البدائي، فمن الممكن القول إنهم يعبدونها. وهذا ما يمكّننا من فهم كيف بقي الشعار الطوطمي شيئًا نفيسًا بالنسبة إلى هنود أميركا الشمالية، فهو محاط على الدوام بضرب من الهالة الدينية.

غير أننا إذا ما كنّا نلتمس أن نفهم كيف صارت هذه التمثيلات الطوطمية مقدسة إلى هذا الحدّ، فإن من الشائق أن نرى ما الذي تتكون منه.

هي لدى هنود أميركا الشمالية صور مرسومة أو محفورة أو منحوتة، تحاول بأكبر قدر ممكن من الأمانة أن تعيد إنتاج المظهر الخارجي للحيوان الطوطمي. أما الوسائل المستخدمة، فهي تلك التي نستخدمها اليوم في حالات مماثلة، باستثناء أنها أشد فجاجة على العموم. غير أن الأمر يختلف في أستراليا، والمجتمعات الأسترالية هي بطبيعة الحال المكان الذي ينبغي

---

(155) يُنظر: Ibid., pp. 614 ff; esp. p. 617.
يُنظر أيضًا: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 749.

(156) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 624.

(157) Ibid., p. 179.

(158) يُنظر: Ibid., p. 181.

أن نلتمس فيه أصل هذه التصاوير. فعلى الرغم من أن الأسترالي يمكن أن يُظهر أنه قادر نوعًا ما على محاكاة أشكال الأشياء على نحو بدائي[159]، إلا أن التزيينات المقدسة لا تبدي في معظم الأحيان أي طموح بهذا الاتجاه، فهي تتكون أساسًا من رسوم هندسية مرسومة على التشورينغا أو على الجسد البشري. وهي خطوط مستقيمة أو منحنية، مرسومة بطرائق شتى[160]، وليس لتجميعها ولا يمكن أن يكون له سوى معنًى عرفي أو اصطلاحي تقليدي فحسب. أما الصلة المباشرة بين الصورة والشيء المصوّر، فهي صلة بعيدة أشدّ البعد وغير مباشرة حتى تكاد لا تُرى إلا حين يُشار إليها. فوحدهم أفراد العشيرة يمكنهم معرفة ما هو المعنى الذي يكسبونه لهذه التركيبة من الخطوط أو تلك[161]. يمثّل الرجال والنساء عمومًا بوساطة أنصاف دوائر، والحيوانات بوساطة دوائر كاملة أو حلزونات[162]، وآثار البشر والحيوانات بخطوط منقّطة، وما إلى ذلك. لذا، فإن معنى الصور المستحصل على هذا النحو يكون معنًى بالغ الاعتباطية بحيث يمكن أن يكون لتصميم واحد معنيان مختلفان بالنسبة إلى رجلين ينتسبان إلى طوطمين مختلفين، فيتمثّل حيوان ما هنا وحيوان آخر أو نبات هناك. وربما يكون ذلك أكثر ظهورًا في حالة النورتونجا والوانينغا. فكل منهما يمثّل طوطمًا مختلفًا. غير أن العناصر القليلة والبسيطة جدًا التي تدخل في تكوينها لا تترك مجالًا لتنويع كبير في التركيب. والنتيجة هي أن اثنتين من النورتونجا قد يكون لهما المظهر ذاته تمامًا، لكنّهما تعبّران عن شيئين مختلفين اختلاف شجرة الصمغ والحيوان الأموة[163]. وحين تصنع نورتونجا، فإنها تُكسَب معنى تحتفظ به طوال مدة الطقس، إلّا أنه يتثبت في النهاية من خلال الاتفاق.

(159) يُنظر أمثلة في سبنسر وغيلين: Ibid., Figure 131.
سنرى فيها رسومًا يهدف عدد منها بطبيعة الحال إلى تمثيل حيوانات أو نباتات أو رؤوس بشر، وهلمّ جرّا، وعلى نحو شديد التبسيط بطبيعة الحال.

(160) يُنظر: Ibid., p. 617, and Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 716 ff.

(161) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 145, and Strehlow, vol. 2, p. 80.

(162) Ibid., p. 151.

(163) Ibid., p. 346.

تُثبت هذه الوقائع أنه إذا ما كان الأسترالي شديد الميل إلى تصوير طوطمه، فذلك ليس من أجل أن يضع أمام ناظريه صورة له يمكنها أن تجدد الإحساس به في كل وقت، وإنما لأنه يشعر بالحاجة إلى تمثيل الفكرة التي يشكلها عنه بوساطة علامة مادية وخارجية، أيًا كانت هذه العلامة. ولسنا مستعدين بعد لمحاولة فهم ما الذي يدفع البدائي إلى أن يصوّر فكرته عن طوطمه على شخصه وعلى أشياء مختلفة، لكن من المهم أن نقرر الآن طبيعة الحاجة التي ولّدت هذه التمثيلات المتعددة[164].

(164) من جانب آخر، ليس هناك شك في أن لهذه الرسوم والتصاوير طابعًا جماليًا: إنها شكل أوليّ للفن. وبما أنها أيضًا وبصورة خاصة لغة مكتوبة، تختلط أصول الرسم بأصول الكتابة. يبدو حقًا أن الإنسان لا بد من أن يكون بدأ يرسم ليترجم فكره ماديًا أكثر مما بدأ يرسم لتثبيت أشكال جميلة على الخشب تبهر الحواس، يُنظر: Schoolcraft, vol. 1, p. 405, and Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» pp. 394 ff.

الفصل الثاني

العقائد الطوطمية المحض (متابعة)

الحيوان الطوطمي والإنسان

غير أن الصور الطوطمية ليست الأشياء المقدسة الوحيدة. فهناك كائنات واقعية هي أيضًا موضوع للشعائر، نظرًا إلى العلاقة التي تقيمها مع الطوطم؛ وهي قبل كل شيء كائنات النوع الطوطمي وأعضاء العشيرة.

I. الطابع المقدّس للحيوانات الطوطمية

قبل كل شيء، وبما أن الرسوم التي تمثّل الطوطم تثير مشاعر دينية، فمن الطبيعي أن تمتلك الأشياء التي تصوّر الرسومُ مظهرَها هذه الخاصية ذاتها، بقدر معين في الأقل.

هذه الأشياء بغالبيتها حيوانات ونباتات. الوظيفة الدنيوية للنبات وحتى للحيوان هي في العادة أن يفيد كطعام؛ بالتالي، فإن الطابع المقدس للحيوان أو النبات الطوطمي يتبدّى من خلال واقعة تحريم أكلهما. صحيح أنهما يمكن أن يدخلا، بوصفهما شيئين مقدسين، في تركيب وجبات رمزية، وسنرى بالفعل أنهما يخدمان في بعض الأحيان كقرابين مقدسة حقيقية، غير أنهما [أي الحيوان أوالنبات] لا يمكن في العادة أن يستخدما للاستهلاك اليومي. وكل من يخرق هذا المنع يعرض نفسه لأخطار رهيبة. هذا لا يعني أن الجماعة تتدخّل دائمًا لتوقع بصاحب الانتهاك المرتكب قمعًا اعتباطيًا؛ بل يسود اعتقاد بأن انتهاك المقدسات

يفضي تلقائيًا إلى الموت. فثمة اقتناع بأن هناك مبدأ مهيبًا ومروعًا مقيمًا في النبات أو الحيوان الطوطمي، لا يمكن أن يدخل جسمًا بشريًّا دنيويًّا من دون أن يتلفه أو يدمره[1]. وفي قبائل معينة في الأقل، نجد أن لا أحد يعفى من هذا التحريم سوى الشيوخ وحدهم[2]، وسوف نرى لاحقًا سبب ذلك.

إذا ما كان هذا التحريم شكليًا في عدد كبير من القبائل[3] - مع استثناءات معينة سترد لاحقًا - فإن من الثابت أنه ينزع إلى الوهن والضعف كلما ازدادت زعزعة التنظيم الطوطمي القديم. غير أن التقييدات التي تبقى حتى في ذلك الحين تثبت أن هذه الضروب من التخفيف لم تكن مقبولة من دون مصاعب. فعلى سبيل المثال، حيثما يُسمح بأكل النبات أو الحيوان اللذين يخدمان كطوطم، فمن غير الممكن القيام بذلك بكل حرية؛ إذ لا يمكن استهلاك أكثر من كمية قليلة في كل مرة. ويكون تجاوز هذا المقدار إثمًا شعائريًا تترتب عليه عواقب وخيمة[4]. وفي أمكنة أخرى، يظلّ التحريم قائمًا لا يُمس بالنسبة إلى الأجزاء التي تُعد الأشد نفاسة، أي الأشد قداسة؛ ومثال على ذلك البيض أو الشحم[5]. وفي أماكن غيرها، نجد أن الاستهلاك غير مسموح ما عدا حين لا يكون الحيوان المعني قد

---

(1) يُنظر أمثلة على ذلك في: G. Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian Race* (Melbourne: J. Ferres, 1886), vol. 2, p. 63; A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 146, 769; Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnal* (Melbourne: G. Robertson, 1880), p. 169; Walter Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» *North Queensland Ethnography*, Bulletin no. 5 (1903), § 150; William Wyatt, «Adelaide and Encounter Bay Tribes,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S. Wigg, 1879), p. 168, and H. A. Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S. Wigg, 1879), p. 186.

(2) إنها الحال لدى الوارامونغا، يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 168.

(3) على سبيل المثال، لدى الوارامونغا والأورابونا والوونغيبون (Wonghibon) والإيوين (Yuin) والووتجوبالوك والبوانديك والنغومبا (Ngeumba) وغيرها.

(4) لدى الكايتيش، إذا أكل رجل من العشيرة كمية من طوطمه، يلجأ أعضاء البطن الآخر إلى عملية سحرية يُنتظر منها أن تقتله، يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 294, Cf. *Native Tribes*, p. 1204, and K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), p. 20.

(5) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), p. 202 et note, and Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 2, p. 58.

بلغ مرحلة النضج الكامل بعد[6]. وفي هذه الحالة، يعتقد البشر من غير شك أن الطابع المقدس لهذا الحيوان لم يكتمل. هكذا، فإن الحاجز الذي يعزل الكائن الطوطمي ويحميه لا يستسلم إلا ببطء ويقاوم بنشاط، ما يمثل شهادة على ما كان عليه هذا الحاجز بداية.

صحيح أن سبنسر وغيلين يريان أن هذه التقييدات ليست بقايا لما كان ذات مرة تحريمًا صارمًا تتراخى قبضته الآن، بل بدايات لتحريم يحاول توطيد نفسه. فهذان الكاتبان مقتنعان[7] بأن حرية الاستهلاك كانت في الأصل كاملة، وأن التضييقات المحدثة الآن حديثة العهد نسبيًا. وهما يعتقدان أنهما يجدان البرهان على نظريتهما في الواقعتين التاليتين: فأولًا، وكما قلنا توًا، ثمة مناسبات مهيبة لا يقتصر فيها الأمر على إمكان أن يأكل أفراد العشيرة أو زعيمها الحيوان أو النبات الطوطمي، وإنما يكون عليهم أن يفعلوا ذلك؛ وإضافة إلى هذا، تروي الأساطير أن الأسلاف العظماء، مؤسسي العشائر، كانوا يأكلون طواطمهم بانتظام، فيقال، تاليًا، إن هذه القصص لا يمكن فهمها إلا بوصفها صدًى لزمن لم تكن التحريمات الحالية قائمة فيه.

غير أن استهلاك الطوطم استهلاكًا متواضعًا في سياق طقوس مهيبة معينة وكاقتضاء شعائري لا ينطوي في أي حال من الأحوال على أن هذا الطوطم كان مرة صنفًا عاديًا من أصناف الطعام. وعلى العكس تمامًا، فإن الطعام الذي يأكله المرء في تلك الولائم الدينية يكون مقدسًا أساسًا، وبالتالي محرمًا على الدنيويين. أما بالنسبة إلى الأساطير، فإن إكسابها بهذه السهولة قيمة الوثائق التاريخية لهو أمر يتمّ وفق منهج نقدي مختزل نوعًا ما. وعمومًا، فإن غاية الأساطير هي تأويل شعائر قائمة، لا إحياء حوادث ماضية، فهي إذًا بمنزلة تفسير للحاضر أكثر بكثير من كونها تاريخًا. وفي هذا الصدد، تنسجم التقاليد التي ترى أن أسلاف العهد الخرافي قد أكلوا طوطمهم تمامًا مع المعتقدات والشعائر التي لا تزال قائمة، إذ يكون الشيوخ وأولئك الذين يتمتعون بمنزلة دينية رفيعة متحررين من التقييدات التي يخضع لها

---

(6) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 173.

(7) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 207 ff.

العامة[8]، حيث يمكنهم أكل الشيء المقدس لأنهم مقدسون هم أنفسهم؛ وهذه، من جهة أخرى، قاعدة غير مقصورة على الطوطمية وحدها، بل نصادفها في شتى الديانات. والحال أن الأبطال الأسلاف كانوا بمنزلة الآلهة تقريبًا. لذا، لا بدّ من أن تناولهم الطعام المقدس كان أمرًا يبدو أكثر طبيعية[9]؛ لكنّ ذلك ليس سببًا كي تُمنح هذه المزية للدنيويين العاديين[10].

إلى ذلك، ليس من المؤكد ولا حتى من المحتمل أن التحريم كان في أيّ وقت من الأوقات مطلقًا تمامًا. ويبدو أن الضرورة كانت تدفع دائمًا إلى تعليقه، كما هي الحال، مثلًا، حين يكون المحلّي جائعًا وليس لديه أي شيء آخر كيما يهدّئ جوعه[11]. وهذا ما يحدث لسبب أشدّ وجاهة حين يكون الطوطم شكلًا من الغذاء لا يستطيع الإنسان أن يستغني عنه. هكذا، نجد عددًا كبيرًا من القبائل التي تتخذ الماء طوطمًا، حيث يكون التحريم الصارم مستحيلًا. لكن، حتى في هذه الحالة، تخضع المزية الممنوحة لتقييدات معينة، تحدّ كثيرًا من استخدامها، وتظهر بوضوح أن هذا الاستخدام ينقض مبدأ معروفًا. فلدى الكايتيش والوارامونغا، لا يُسمح للشخص التابع لهذا الطوطم أن يشرب الماء على هواه؛ وهو يُمنع من غرْفه بنفسه؛ كما لا يستطيع تناوله بنفسه، بل يتلقاه من يد فريق ثالث ينتمي إلى بطن لا يكون الماء طوطمه[12]. إن تعقيد هذا الإجراء وما ينتج منه من إرباك هو بمنزلة

(8) يُنظر الصفحة 179.

(9) لكن ينبغي أن نبقي في أذهاننا أن الأسلاف في الأساطير لا يقدّمون لنا أبدًا بوصفهم يتغذّون بانتظام على طوطمهم. بل إن هذا النوع من الاستهلاك هو الاستثناء. فيقول شتريلو إن تغذيتهم الطبيعية كانت من الكائنات المباحة، يُنظر: Strehlow, vol. 1, p. 4.

(10) كما أن هذه النظرية كلّها تستند إلى فرضية اعتباطية تمامًا؛ إذ يقرّ سبنسر وغيلين، وكذلك فريزر، بأن قبائل الوسط الأسترالي، ولا سيما الأرونتا، تمثّل الشكل الأقدم، وبالتالي، الأكثر نقاءً، من أشكال الطوطمية. وسوف نقول لاحقًا لماذا يبدو لنا هذا التخمين مخالفًا الاحتمالات كلّها. بل من المحتمل ألا يكون أولئك المؤلّفون قبلوا بهذه السهولة الأطروحة التي يطرحونها لو أنهم لم يرفضوا أن يروا في الطوطمية دينًا، ولو أنهم لم يسيئوا بالتالي فهم الطابع المقدّس الذي يتمتع به الطوطم.

(11) يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 64; Howitt, *Native Tribes*, pp. 145, 147; Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 202; George Grey, *Journals of Two Expeditions in North-West and Western Australia*, 2 vols. (London: 1841), and Curr, vol. 3, p. 462.

(12) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 160, 167.

لا يكفي أن يكون الوسيط من طوطم آخر، لأن طوطم كلّ بطن محرّم كما سنرى وإلى حدّ ما، حتى على أعضاء البطن ذي الطوطم المختلف.

برهان آخر على أن النفاذ إلى الشيء المقدس ليس حرًا. ففي بعض قبائل الوسط، تنطبق هذه القاعدة عينها كلّما أُكل الطوطم، بسبب الضرورة أو لأي سبب آخر. وينبغي أن نضيف أيضًا أنه حين لا يكون تطبيق هذه الشكلية ممكنًا، كأن يكون الشخص بمفرده أو برفقة أفراد من بطنه فحسب، فإن بمقدوره أن يستغني بحكم الضرورة عن أيّ وسيط. ومن الواضح أن التحريم يكون عرضة لكثير من ضروب التعديل والتخفيف.

بيد أن التحريم يقوم على أفكار راسخة بقوة في الذهن بحيث إنه غالبًا ما يبقى على قيد الحياة بعد زوال السبب الأصلي لوجوده. ورأينا أن العشائر المختلفة في بطن من البطون ليست، من دون شك، سوى تقسيمات فرعية من عشيرة أصلية واحدة اعتراها التفكك. لذا، ثمة وقت كانت فيه العشائر جميعًا تتخذ الطوطم عينه، نظرًا إلى التحامها معًا؛ بالتالي، حيثما بقيت ذكرى هذا الأصل المشترك غير ممحوة تمامًا، تواظب كل عشيرة على الشعور بالتلاحم مع العشائر الأخرى، وعلى اعتبار طواطمها ليست غريبة عنها. لهذا، فإن الفرد لا يستطيع أن يأكل بكل حرية طواطم منسوبة إلى العشائر المختلفة التي تنتمي إلى البطن الذي لا ينتمي إليه؛ وهو لا يستطيع أن يلمس هذه الطواطم إلا إذا أعطاه عضو في البطن الآخر النبات أو الحيوان المحرّم[13].

من ضروب البقاء المماثلة لهذا النوع، ذلك المتعلق بالطوطم الأمومي. فثمة أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الطوطم، في الأصل، كان ينتقل تبعًا لخط الأم أو الخط الرحمي. لذا، فإن النسب أو التحدر بحسب خط الأب لم يحدث على الأرجح إلا بعد وقت طويل، كان ساريًا أثناءه المبدأ المعاكس. بالتالي، كان الطفل يتخذ طوطم أمه إلى جانب جميع التقييدات المرتبطة به. والحال أننا نجد في قبائل معينة، يرث فيها الطفل اليوم الطوطم الأبوي، أن تحريمات كانت

---

(13) يُنظر: Ibid., p. 167.

نستطيع الآن أن نفهم على نحو أفضل لماذا يواصل البطن الآخر قمع تدنيس المحرمات عند كسر التقيد بالحظر (يُنظر الصفحة 178، الهامش 4). فهذا البطن هو المعني أكثر من غيره باحترام القاعدة. وبالفعل، من المعتقد أن النوع الطوطمي ربما لا يعود يتكاثر بوفرة عندما تُخرق هذه القاعدة. والحال أن أعضاء البطن الآخر هم المستهلكون المنتظمون للطوطم؛ وهم بالتالي المتأثرون. وهذا هو السبب في انتقامهم.

مكرسة في الأصل لحماية طوطم أمه لا تزال في قيد الحياة؛ فهو لا يستطيع أن يأكله على هواه[14]. لكن لم يعد هناك ما يتماشى مع هذا التحريم في الحالة الراهنة.

إلى هذا التحريم للأكل، كثيرًا ما يضاف تحريم قتل الطوطم، أو قطفه إذا كان نباتًا[15]. وبالطبع، فإننا نجد هنا أيضًا حالات من الاستثناء والتسامح، ومنها خاصة حالة الضرورة، حين يكون الطوطم مثلًا حيوانًا ضارًا[16]، أو حين لا يكون لدى الشخص ما يأكله. بل إن هناك قبائل تحرِّم على أعضائها صيد الحيوان الذي يحملون اسمه لحسابهم، في حين يمكنهم أن يقتلوه لحساب الغير[17]. لكن، عمومًا، تشير بوضوح الطريقة التي يتمّ بها هذا الفعل إلى أنه شيء محظور، حيث يعتذر المرء عن هذا الفعل كما لو أنه إثم، ويُظهر الغم الذي ينوء تحته والمقت

---

(14) إنها الحالة عند اللوريتجا، يُنظر: Strehlow, vol. 2, pp. 60, 61,
والوورغايا والوارامونغا والوالباري والمارا والأنولا والبينبينغا:
Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 166, 171, 173.
يستطيع الوارامونغا والوالباري أن يأكلوها، لكن إذا كان من يقدّمها ينتمي إلى البطن الآخر فحسب. يلاحظ سبنسر وغيلين (ص 167 من المصدر المذكور)، أن الطوطم الأبوي والطوطم الأمومي يخضعان بهذا الصدد لقواعد تبدو مختلفة. لا شكّ في أن التقدمة ينبغي أن تأتي في كلتا الحالتين من البطن الآخر. لكن حين يتعلّق الأمر بالطوطم الأبوي أو بالطوطم بمعنى الكلمة، فإن هذا البطن يكون البطن الذي لا ينتمي إليه الطوطم؛ والعكس هو الصحيح عندما يتعلق الأمر بالطوطم الأمومي. والأرجح أن ذلك نجم عن أن المبدأ رسخ أولًا بالنسبة إلى الأول ثم امتدّ تلقائيًا ليشمل الثاني، على الرغم من أن الوضع كان مختلفًا. وبعد أن رسخت القاعدة التي لا يستطيع المرء بموجبها التغاضي عن التحريم الذي يحمي الطوطم إلا حين يأتي العرض من شخص ينتمي إلى البطن الآخر، طُبقت من دون تعديل على حالة طوطم الأم.

(15) على سبيل المثال بين الوارامونغا: Ibid., p. 166,
والووتجوبالوك والبوانديك والكورناي (Kurnai): Howitt, *Native Tribes*, pp. 146-147,
والنارينييري: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 63.

(16) وهذا لا يحدث في الحالات كلها. فالأرونتا المنتمي إلى طوطم البعوض ينبغي ألا يقتل تلك الحشرة ولو انزعج منها؛ بل عليه الاكتفاء بإبعادها: Strehlow, vol. 2, p. 58.
للمقارنة، يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 63.

(17) عند الكايتيش والأنماتجيرا: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 160.
بل يحدث أن يقدّم شيخ في بعض الحالات لشاب من طوطم مختلف إحدى التشورينغات الخاصة به للسماح للصياد الشاب بأن يقتل الحيوان الذي هو طوطم المعطي بسهولة أكبر: Ibid., p. 272.

الذي يشعر به[18]، في وقت يتّخذ الاحتياطات الضرورية كيلا يشعر الحيوان إلا بأقل قدر ممكن من المعاناة[19].

علاوة على هذه التحريمات الأساس، ذُكرت حالات معينة من تحريم التماس بين الإنسان وطوطمه. فلدى الأوماها، في عشيرة الألكة[20]، ليس لأحد أن يمس أي جزء من جسد ذكر الألكة؛ وفي عشيرة الجاموس الفرعية، لا يُسمح لأحد أن يمس رأس هذا الحيوان[21]. ولدى البيتشوانا، لا يجرؤ أحد على أن يرتدي جلد طوطمه[22]. غير أن هذه الحالات نادرة، ومن الطبيعي أن تكون استثنائية لأن على الإنسان في العادة أن يرتدي صورة طوطمه أو أي شيء يثيرها في الذهن. فالوشوم والأزياء الطوطمية لن تكون ممكنة إذا ما كان كلّ تماس محرمًا. كما لوحظ أيضًا أن هذا التحريم لا وجود له في أستراليا، وإنما في المجتمعات التي تطورت فيها الطوطمية بعيدًا حقًا من شكلها الأصلي فحسب؛ لذا، فإن من المحتمل أن يكون هذا التحريم ذا أصل لاحق ناجم ربما من تأثير أفكار ليست بطوطمية محض[23].

---

(18) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 146; Grey, vol. 2, p. 228, and Eugène Casalis, *Les Basoulos* (Paris, 1859), p. 221.

عند هذين الأخيرين، «ينبغي التطهر بعد ارتكاب مثل هذا التدنيس للمقدسات».

(19) يُنظر: Strehlow, vol. 2, pp. 58, 59, 61

(20) أيل الشمال. (المترجمة)

(21) يُنظر: J. Dorsey, «Omaha Sociology,» *Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1881-1882), pp. 225, 231.

(22) يُنظر: Casalis, *Les Basoulos*.

(23) حتى عند الأوماها، ليس مؤكدًا أن أشكال تحريم التماس التي أوردنا قبل قليل بعض الأمثلة عليها، قد تكون ذات طبيعة طوطمية محض؛ فكثير منها ليس له صلات مباشرة مع الحيوان الذي يخدم كطوطم للعشيرة. هكذا، نرى أن التحريم المميز في إحدى العشائر الفرعية للنسر يتمثل في عدم التمكن من لمس رأس الجاموس، يُنظر: Dorsey, «Omaha Sociology,» p. 239;

وفي عشيرة فرعية أخرى لها الطوطم عينه، يُمنع لمس صدأ النحاس (vert-de-gris) وفحم الخشب وهلمّ جرّا: Ibid., p. 245.

نحن لا نتحدث عن تحريمات أخرى يذكرها فريزر، مثل تسمية حيوان أو نبات أو النظر إليه، لأن أصلها الطوطمي أقل تأكيدًا، ربما باستثناء بعض الوقائع الملحوظة عند البتشوانا، يُنظر: James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910), pp. 12-13.

كان فريزر يقرّ بسهولة مفرطة آنذاك - وقلّده في هذا المجال آخرون - بأن كل تحريم لأكل حيوان أو =

وإذا ما عقدنا الآن مقارنة بين هذه التحريمات المختلفة وتلك المتعلقة بالشعار الطوطمي، يظهر لنا، بخلاف كل ما يمكن التنبؤ به، أن هذه التحريمات الأخيرة هي أكثر عددًا وأشدّ صرامة وأقوى فرضًا من التحريمات الأولى. فالأشكال التي تمثّل الطوطم على اختلاف أنواعها تحاط باحترام أكبر من ذاك الذي يلهمه الكائن ذاته الذي تعيد هذه الصور إنتاج شكله، إذ يحظر على النساء أو الأشخاص الذين لم يتلقنوا بعد أن يحملوا التشورينغا والنورتونجا والوانينغا، كما لا يسمح لهم حتى بإلقاء نظرة عليها إلا في حالات استثنائية جدًا، ومن مسافة معتبرة. وخلافًا لذلك، يستطيع الجميع أن يلمسوا أو يروا الحيوان أو النبات الذي تحمل العشيرة اسمه. والتشورينغا تحفظ في نوع من المعبد الذي يجب أن تكف عند أعتابه جميع ضروب الضجيج الآتية من الحياة الدنيوية؛ فهو عالم الأشياء المقدسة. وبخلاف ذلك، تحيا الحيوانات والنباتات الطوطمية في العالم الدنيوي وتختلط بالحياة اليومية المشتركة. وبما أن عدد هذه التحريمات وأهميتها، والتي تعزل شيئًا مقدسًا وتبقيه منفصلًا، يتماشيان مع درجة القداسة المسبغة عليه، فإننا نتوصل إلى استنتاج لافت مفاده أن صور الكائن الطوطمي أشد قداسة من هذا الكائن ذاته. علاوة على هذا، فإن التشورينغا والنورتونجا هي التي تحظى بالمنزلة الأهم في طقوس العبادة؛ أما الحيوان، فلا يظهر في تلك الطقوس إلا على نحو شديد الاستثنائية. وفي شعيرة معينة، سوف تتاح لنا فرصة الكلام عليها[24]، يفيد الحيوان كمادة لمأدبة دينية، إلا أنه لا يقوم بدور فاعل. يرقص الأرونتا حول النورتونجا، ويجتمعون أمام صورة طوطمهم ويتعبدونها، غير أنهم لا يفعلون ذلك البتّةأمام الكائن الطوطمي ذاته. ولو أن هذا الأخير كان هو الشيء المقدس بامتياز، لكان المتلقّن الشاب يتصل معه، مع الحيوان أو النبات المقدس، حين يُدخل إلى

= لمسه يتعلق بالضرورة بالمعتقدات الطوطمية. لكن هناك حالة واحدة في أستراليا حيث تبدو رؤية الطوطم محظورة. فوفق شتريلو: Strehlow, vol. 2, p. 59,
عند الأرونتا واللوريتجا، ينبغي على المرء الذي طوطمه القمر ألا يطيل النظر إليه؛ وإلا سيكون عرضة للموت على يد عدو من أعدائه. لكنّنا نعتقد أن هذه الحالة فريدة. من جانب آخر، يجب ألا يغيب عن أنظارنا أن الطواطم الفلكية ليست في ما يبدو بدائية في أستراليا؛ بالتالي، يمكن أن يكون هذا الحظر نتاجًا لإحكام معقد. ويدعم هذه الفرضية أن تحريم النظر إلى القمر عند الإيواهلاي يسري على الأمهات والأطفال جميعًا، أيًا تكن طواطمهم. يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 53.

(24) يُنظر القسم الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثاني من هذا الكتاب.

الحياة الدينية؛ غير أننا رأينا بخلاف ذلك أن اللحظة الأشد مهابة من لحظات التلقين هي اللحظة التي يدخل فيها المبتدئ إلى مقدِس التشورينغا. فالمبتدئ إنما يتواصل مع هذه التمثيلات الطوطمية، ويجب عليه التداول مع النورتونجا. يثبت هذا الأمر أن تمثيلات الطوطم أقوى وأشد فاعلية من الطوطم ذاته.

II. الإنسان

علينا الآن أن نحدد مكانة الإنسان في منظومة الأشياء الدينية.

فعبر مجموعة كاملة من العادات المكتسبة وحتى بفعل اللغة، نحن نميل إلى أن ننظر إلى الإنسان العادي، المؤمن البسيط، بوصفه كائنًا دنيويًا أساسًا. ربما لا يصح هذا التصور بصورة حرفية على أي دين من الأديان[25]؛ وهو، في أي حال، لا ينطبق على الطوطمية؛ إذ يتمتع كل عضو من أعضاء العشيرة بطابع مقدس لا يقل كثيرًا عن ذاك الذي اعترفنا به قبل قليل للحيوان. وهذه القداسة الشخصية ناجمة عن واقع أن الإنسان يعتقد أنه إنسان بالمعنى العادي للكلمة، وهو في الوقت عينه حيوان أو نبات من النوع الطوطمي.

بالفعل، فهو يحمل اسم هذا النوع؛ والحال أنه يفترض أن هوية الاسم تنطوي على هوية للطبيعة. لا تعدّ الأولى مجرد علامة خارجية للثانية، بل تفترضها منطقيًا. ذلك أن الاسم، بالنسبة إلى بدائي، ليس مجرد كلمة أو اجتماع أصوات؛ إنه جزء من الكائن، بل وشيء جوهري فيه. فالعضو في عشيرة الكنغر يدعى هو نفسه كنغرًا؛ لهذا فهو، بمعنى ما، حيوان من هذا النوع. يقول سبنسر وغيلين إن «الإنسان ينظر إلى كائنه الطوطم بوصفه شيئًا مطابقًا له»؛ إذ قال لنا مرة أحد المحليين حين كنا نناقش الأمر معه، مشيرًا إلى صورته الفوتوغرافية التي التقطناها له، «ذاك شيء يماثلني تمامًا. حسنًا! الأمر مماثل بالنسبة إلى الكنغر». كان الكنغر طوطمه[26]. هكذا، فإن لكل فرد طبيعة مزدوجة؛ حيث يوجد فيه معًا كائنان اثنان، إنسان وحيوان.

---

(25) ربما لا توجد ديانة تجعل من الإنسان كائنًا دنيويًا محض. فعند المسيحي، النفس التي يحملها كلّ منّا في داخله، والتي تمثّل جوهر كينونتنا فيها شيء مقدّس. وسنرى أن هذا التصوّر للنفس قديم قدَم الفكر الديني. لكنّ مكانة الإنسان في تراتبية الأشياء المقدسة سامية إلى هذا الحد أو ذاك.

(26) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 202.

من أجل أن يكسِب البدائي مظهرًا معقولًا لهذه الازدواجية الغريبة جدًا بالنسبة إلينا، ابتدع أساطير ربما لا تفسّر أي شيء، وإنما تكتفي بإزاحة العثرة أو الصعوبة، لكنها بإزاحتها هذه تبدو، في الأقل، كما لو أنها تحدّ من الفضيحة المنطقية. فمع بعض التنويع في التفاصيل، جميع الأساطير مبنية بحسب الخطة ذاتها: غايتها أن تقيم صلات نسب بين الإنسان والحيوان الطوطمي، بحيث تجعل الأوّل قريبًا من الآخر. ومن خلال هذا الأصل المشترك الذي يمثّل، بالمناسبة، بطرائق شتى، يعتقدون أنهم يفسّرون طبيعتهم المشتركة. إذ تخيل النارينيري، على سبيل المثال، أن هناك رجالًا أوائل كانت لديهم القدرة على تحويل أنفسهم إلى دواب[27]. وثمة مجتمعات أسترالية تضع في أصل البشرية إما حيوانات غريبة تحدّر منها الإنسان بطريقة ما غامضة[28]، أو كائنات مختلطة، تقع في منتصف الطريق بين المملكتين[29]، أو مخلوقات عديمة الشكل، تكاد لا تقبل التمثيل، مجردة من أجهزة محددة، بل ومن أعضاء محددة، يكاد رسم الخطوط العامة لأجزاء أجسادها المختلفة يكون غير ممكن[30]. ثمّ تدخّلت قوى أسطورية، تُتصور في بعض الأحيان في شكل حيوانات، وحوّلت إلى بشر تلك الكائنات الغامضة التي لا يحصرها العدّ، والتي يقول سبنسر وغيلين إنها تمثّل «مرحلة انتقالية بين حالة الإنسان وحالة الحيوان»[31]. تقدّم لنا هذه التحولات بوصفها نتاج عمليات عنيفة وشبه جراحية. عليه، فإن الفرد البشريّ قُدّ من هذه الكتلة التي لا شكل لها، من خلال ضربات فأس أو ضربات منقار إذا ما كان القائم

---

(27) يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» pp. 59-61.

(28) عند بعض عشائر الوارامونغا، على سبيل المثال: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 162.

(29) عند الأورابونا: Ibid., p. 147.

وحتى حين يقال لنا عن تلك الكائنات الأولى إنها كانت بشرًا، فهي في الحقيقة نصف بشرية فحسب ولها في الوقت عينه طبيعة حيوانية. هذه هي حال بعض الأنماتجيرا: Ibid., pp. 153-154.

نحن هنا أمام طرائق في التفكير يدهشنا مقدار ارتباكها، لكن علينا قبولها كما هي، لأننا إذا سعينا إلى أن ندخل فيها وضوحًا غريبًا عنها، فسيكون ذلك تشويهًا لها، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 119.

(30) عند بعض الأرونتا: Ibid., pp. 388 ff.;

وعند بعض الأنماتجيرا: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 153.

(31) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 389.

للمقارنة، يُنظر: Strehlow, vol. 1, pp. 2-7.

بالعملية طائرًا، وفُصلت أعضاؤه بعضها عن بعض وفُتح فمه وثُقب منخراه[32]. نجدأساطير مشابهة في أميركا، سوى أن التمثيلات التي تشتمل عليها لا تحتوي على التباسات تربك العقل، وذلك نظرًا إلى الذهنية الأشد تطورًا التي بلغتها هذه الشعوب. ففي بعض الأحيان، نجد شخصية أسطورية تحوّل، بفعل قدرتها، الحيوان الذي يمنح اسمه للعشيرة إلى إنسان[33]. وفي أحيان أخرى، تحاول الأسطورة أن تفسّر كيف حوّل الحيوان نفسه، من خلال سلسلة من الحوادث الطبيعية تقريبًا ومن خلال نوع من التطور العفوي، وراح يتخذ شيئًا فشيئًا هيئة بشرية[34].

صحيح أن هناك مجتمعات (مثل الهايدا والتلينكيت والتسيمشيان) ما عاد مقبولًا فيها أن يكون الإنسان قد وُلد من حيوان أو نبات، إلا أن فكرة وجود ألفة بين حيوانات النوع الطوطمي وأعضاء العشيرة بقيت على الرغم من كل شيء،

---

(32) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 389, and Strehlow, vol. 1, pp. 2 ff.

لا شك في وجود صدى لشعائر التلقين في هذا الموضوع الأسطوري، إذ إن التلقين يهدف هو أيضًا إلى جعل الشاب رجلًا مكتمل الرجولة، كما أنها تشتمل من جانب آخر عمليات جراحية حقيقية (الختان، البضع، خلع الأسنان، وغير ذلك). من المعتقد أنهم كانوا في طبيعة الحال يصممون الطرائق التي استُخدمت في تشكيل الرجال الأوائل على ذلك المنوال عينه.

(33) إنها حالة العشائر التسع لدى الموكوي (Moqui)؛ يُنظر: Henry Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States* (Philadelphia: Lippincott, 1857), vol. 4, p. 86, وعشيرة الغرنوق (Grue) عند الأوجيبواي، يُنظر: Lewis Morgan, *Ancient Society* (Chicago, 1877), p. 180, وعشائر النوتكا (Nootka)، يُنظر: Franz Boas, «General Report on the Indians of British Columbia,» in: British Association for the Advancement of Science, *Fifth Report Of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada* (1889), p. 43.

(34) يسود الاعتقاد بأن عشيرة السلحفاة عند الأيروكوا كانت قد تشكّلت على هذا النحو؛ إذ يقال إن جماعة من السلاحف أرغمت على مغادرة البحيرة التي كانت تعيش فيها والبحث عن موئل آخر. وجدت إحداها، وكانت أكبر من غيرها حجمًا، صعوبة في ذلك الانتقال بسبب الحر فبذلت جهدًا عنيفًا إلى حدّ أنها خرجت من قوقعتها. وبعد أن بدأت مسيرة التحوّل، تواصلت من تلقاء ذاتها وأصبحت السلحفاة رجلًا كان سلفًا للعشيرة، يُنظر: Erminnie A. Smith, «Myths of the Iroquois,» *Second Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1880-81), p. 77.

كما يقال إن عشيرة سرطان النهر عند الشوكتاو (Choctaw) كانت قد تشكّلت بطريقة مماثلة، حيث فاجأت مجموعة من الناس عددًا من سرطانات النهر كانت تعيش في جوارهم، فجلبوها لتعيش بين ظهرانيهم، وعلّموها الكلام والمشي، وتبنوها في نهاية المطاف في مجتمعهم، يُنظر: George Catlin, *North American Indians*, 2 vols. (Philadelphia: Leary, Stuart and Company, 1913), vol. 2, p. 128.

ولا تزال تعبّر عن نفسها من خلال أساطير لا تزال تحتفظ بكل ما هو أساس في سابقاتها، على الرغم من اختلافها عنها. وإليكم واحدة من المواضيع الأساس في هذه الأساطير. فالسلف الذي منح العشيرة اسمه يمثّل هنا كائنًا بشريًا، لكنه ذلك الكائن الذي اضطر في سياق تحوّلاته الكثيرة إلى العيش مدة ما بين الحيوانات الخرافية من النوع عينه الذي منح العشيرة اسمه. ونتيجة لهذه الصلة الحميمة والمديدة، غدا شديد الشبه برفقائه الجدد، حتى إنه حين عاد إلى البشر لم يعودوا يميّزونه منها. لذا، أُطلق عليه اسم الحيوان الذي يشبهه. والحال أنه من خلال مكوثه في هذه الأرض الأسطورية جاء بالشعار الطوطمي، مضافة إليه القدرات والفضائل التي يعتَقد أنها متصلة به[35]. كذلك يُعتَقد في هذه الحالة، كما في سابقتها، أن البشر ينتمون في طبيعتهم إلى الحيوان، على الرغم من أن هذا الانتماء قد يُتصور بأشكال مختلفة بعض الشيء[36].

---

(35) إليكم على سبيل المثال أسطورة من التسيمشيان. في أثناء رحلة صيد، صادف هندي دبًا أسود أخذه إلى موطنه وعلّمه كيف يمسك بسمك السلمون ويبني القوارب. طوال عامين، بقي الرجل مع الدب، ثمّ عاد إلى قريته. لكنّ الناس خافوا منه لأنه كان يشبه الدب. لم يكن يستطيع أن يتكلم أو أن يأكل إلا الأغذية النيئة. ففركوه بأعشاب سحرية واستعاد بالتدرج شكله الأول. لاحقًا، كان يستعين بأصدقائه الدببة عند الحاجة، فتأتي لمساعدته. بنى بيتًا ورسم دبًا على قوس مدخله. وصنعت أخته وشاحًا للرقص، رُسم عليه دبّ. لهذا، صار الدب شعار ذرّية تلك الأخت، يُنظر:

Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (1895), p. 323.

للمقارنة، يُنظر: Boas, «General Report on the Indians of British Columbia,» pp. 23, 129 ff., and Charles Hill Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» *J.A.I.*, vol. 35 (1905), p. 150.

يظهر لنا ما سبق مساوئ أن نجعل من هذه القرابة الرمزية بين الإنسان والحيوان السمةَ المميزة للطوطمية، مثلما يقترح السيد فان غنب في مقالته: Arnold Van Gennep, «Totémisme et méthode comparative,» *Revue de l'histoire des religions*, vol. 58 (1908), p. 55.

هذه القرابة تعبير أسطوري عن وقائع تتسم بالعمق؛ وهي يمكن أن تغيب من دون أن تختفي السمات الأساس في الطوطمية. صحيح أنه لا تزال توجد صلات وثيقة بين شعب العشيرة والحيوان الطوطمي، لكنها ليست بالضرورة صلات شراكة بالدم، على الرغم من أنه ينظر إليها في معظم الأحيان على هذا الشكل.

(36) كما توجد أساطير لدى التلينكيت حيث ترسخ صلة النسَب بين الإنسان والحيوان على نحو أوثق. يقال إن العشيرة نتجت من اتحاد مختلط، إذا جاز التعبير، أي من اتحاد كان فيه الرجل أو المرأة حيوانًا من الصنف الذي تحمل العشيرة اسمه، يُنظر: John Swanton, «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians,» *Twenty Sixth Report of the Bureau of Ethnology* (1904-1905), pp. 415-418.

إذًا، لدى الكائن البشري ما هو مقدس. ومع أن هذا الطابع منتشر على كامل الجسم البشري، إلا أنه يكون ظاهرًا بشكل خاص في مواضع متميزة معينة. فهناك أجهزة وأنسجة موسومة به على نحو فريد، وهي بصورة أخصّ الدم والشعر.

ففي المقام الأول، الدم البشري شيء بالغ القدسية، حتى أنه كثيرًا ما يُستخدم في قبائل أستراليا الوسطى لتكريس أدوات العبادة الأشد احترامًا. وعلى سبيل المثال، تُدهن النورتونجا بالدم البشري من أعلاها إلى أسفلها بكل تقوى في حالات معينة[37]. كما أن رجال الأموة، لدى الأرونتا، يرسمون صورهم المقدسة على الأرض المشبعة بالدم[38]. وسوف نرى بعد قليل أن وابلًا من الدم يصبّ على الصخور التي تمثّل الحيوانات الطوطمية أو النباتات الطوطمية[39]. ليس ثمة طقس ديني إلا ويكون فيه للدم دور ما ليؤدّيه[40]، إذ يحدث أثناء التلقين أن يفصد بالغون أنفسهم ويرشّوا على المبتدئ من دمائهم؛ هذه الدماء بالغة القداسة حتّى أن النساء يُمنعن من الحضور أثناء سيلانها لأن رؤيتها محظورة عليهن، شأنها شأن رؤية التشورينغا[41]. أما الدم الذي يفقده متلقّن شاب في أثناء العمليات العنيفة التي يجب أن يخضع لها، فيتميز بفضائل متعددة، حيث يُستخدم في طقوس شتى[42]. فذاك الذي يسيل أثناء البضع يجمعه الأرونتا بورع ويدفنونه في مكان يضعون عليه قطعة من الخشب تلفت المارين إلى قداسة البقعة؛ ولا يُسمح لامرأة أن تدنو منه[43]. تفسّر طبيعة الدم الدنيوية أيضًا تلك الأهمية المماثلة من الناحية الدينية، والتي تحظى بها المغرة الحمراء التي كثيرًا ما تستخدَم هي أيضًا في الطقوس،

---

(37) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 284.

(38) Ibid., p. 179.

(39) يُنظر القسم الثالث، الفصل الثاني. للمقارنة، يُنظر: Ibid., pp. 184, 201.

(40) يُنظر: Ibid., pp. 204, 284, 262.

(41) لدى الدييري والبارنكالا (Parnkalla). يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 658, 661, 668, 669-671.

(42) لدى الوارامونغا، تشرب الأم دم الختان: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 352.

ولدى البينبينغا، يجب أن يمتصّ المتلقن الدم الذي يلوّث السكين المستخدمة في البضع: Ibid., p. 386.

بصورة عامة، يعدّ الدم الصادر عن الأعضاء التناسلية مقدسًا تقديسًا استثنائيًا: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 464, and *Northern Tribes*, p. 598.

(43) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 268.

حيث يفركون بها التشورينغا ويستخدمونها في التزيينات الشعائرية[44]. تعود هذه الأهمية إلى كون لونها مماثلًا للون الدم. بل إن الأرونتا يفترضون أن كثيرًا من كتل المغرة الحمراء التي توجد في منطقتهم هي دم متجلّط سفحته بطلات معينات على التراب في العهد الأسطوري[45].

يتّسم شعر الرأس بخصائص مماثلة، إذ يرتدي المحليون في أواسط أستراليا أحزمة مصنوعة من الشعر البشري، كنا قد أشرنا من قبل إلى وظائفها الدينية؛ فهي تستخدم لحزم أدوات معينة من أدوات العبادة[46]. هل يعير إنسان إنسانًا آخر التشورينغا خاصته؟ على الثاني أن يقدّم في هذه الحالة هدية مصنوعة من الشعر، دلالة على الامتنان؛ لذا، يُعتقد أن هذين النوعين من الأشياء لهما المرتبة ذاتها وقيمة متساوية[47]. لذلك، تكون عملية قصّ الشعر فعلًا شعائريًا، يترافق مع طقوس محددة؛ إذ يجلس الفرد الذي يُقصّ شعره القرفصاء، موليًا وجهه نحو المكان الذي يُعتقد أن الأسلاف الخرافيين الذين تحدّرت منهم عشيرة أمّه خيّموا فيه[48].

للسبب عينه، حالما يموت إنسان، يقصون شعره ويودعونه في مكان بعيد، إذ لا يحق للنساء أو لغير المتلقّنين أن يروه؛ وهناك، بعيدًا من الأعين الدنيوية، تُصنع الأحزمة[49].

ثمة أنسجة عضوية أخرى يمكن أن تُذكر لأنها تتمتع بخصائص مشابهة، بمقادير ودرجات متباينة، مثل السالفين والقلفة وشحم الكبد وما إلى ذلك[50].

---

(44) Ibid., pp. 144, 568.

(45) Ibid., pp. 442, 464.

من جانب آخر، الأسطورة شائعة جدًا في أستراليا.

(46) Ibid., p. 627.

(47) Ibid., p. 466.

(48) Ibid.

ومن المعتقد أن مصائب كبيرة ستقع على رأس من لا يلتزم بهذه الشكليات كلّها التزامًا صارمًا.

(49) يُنظر: Ibid., p. 358, and *Northern Tribes*, p. 604.

(50) بعد قطع القلفة بالختان، تخفى أحيانًا عن الأنظار شأنها شأن الدم؛ وهي تتمتع بفضائل خاصة؛ فهي تضمن على سبيل المثال خصوبة بعض الأنواع النباتية والحيوانية، يُنظر:
Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 353-354.

أما السالفان، فيماهَيان بشعر الرأس ويعاملان مثلما يعامل: Ibid., pp. 544, 604. =

لكن، من غير المفيد تكثير الأمثلة. فتلك التي وردت آنفًا تكفي لإثبات أن في الإنسان شيئًا يبقي الدنيوي بعيدًا ويمتلك فاعلية دينية؛ وبعبارة أخرى، يخفي الجسم البشري في أعماقه مبدأ مقدسًا يظهر على السطح في ظروف محددة. وهذا المبدأ لا يختلف في أساسه عن ذاك الذي يقف وراء الطابع الديني للطوطم. ورأينا توًّا أن المواد المختلفة التي يتجسد فيها على نحو أكثر بروزًا تدخل على نحو خاص في التركيب الشعائري لأدوات العبادة (مثل النورتونجا والرسوم الطوطمية) أو أنها تستخدم في عمليات دهن تتمثل غايتها في تزكية فضائل التشورينغا أو الصخور المقدسة؛ فهي أشياء من النوع عينه.

لكنّ المنزلة الدينية الملازمة لكلّ عضو من أعضاء العشيرة بهذا الصدد ليست متساوية عند الجميع، إذ يملك الرجال هذه المنزلة بدرجة أعلى ممّا تملكه النساء؛ وهؤلاء الأخيرات أشبه بدنيويات بالمقارنة بهم[51]. لذا، ففي كلّ مرة يُعقد فيها اجتماع، للجماعة الطوطمية أو للقبيلة، يكون للرجال مخيمهم الخاص، المميز من مخيم النساء، والذي لا يسمح لهنّ بدخوله؛ فيكون الرجال منفصلين عنهنّ[52]. بيد أن هناك أيضًا فوارق في الطريقة التي يتسم بها الرجال بطابع ديني. فالشباب الذين لم يتلقّنوا يكونون مجردين تمامًا من هذا الطابع، حيث لا يُقبلون في الطقوس. وتبلغ القداسة أقصى شدّتها لدى الكبار أو الشيوخ، لدرجة أن أشياء معينة محرّمة على الأناس العاديين تكون متاحة لهم؛ إذ يأكلون الحيوان الطوطمي بحرية أكبر، بل إن هناك قبائل، كما رأينا، يكون هؤلاء فيها متحررين من أي حظر غذائي.

= كما أنهما يؤدّيان دورًا في الأساطير: Ibid., p. 158.

ويرتبط الطابع المقدس الخاص بالشحم باستخدامه في شعائر دفن معينة.

(51) هذا لا يعني أن المرأة دنيوية بالمطلق. فهي تؤدّي في الأساطير، في الأقل بين الأرونتا، دورًا دينيًا أهمّ من الدور الذي تؤدّيه في الواقع، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 195-196.

كما أنها لا تزال حتى الآن تشارك في شعائر معينة في التلقين. أخيرًا، يتمتع دمها بفضائل دينية، يُنظر: Ibid., p. 464;

للمقارنة، يُنظر: Emile Durkheim, «La Prohibition de l'inceste et ses origines,» *Année Sociologique*, vol. 1 (1896-1897), pp. 51 ff.

تتعلق تقييدات الزواج الخارجي بهذا الوضع المعقد للمرأة. ونحن لا نتحدث عنها هنا لأنها ترتبط ارتباطًا أكثر مباشرة بمسألة التنظيم المنزلي والأمومي.

(52) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 460.

علينا إذًا أن نحترس لئلا نعدّ الطوطمية ضربًا من عبادة الحيوان. فموقف الإنسان من الحيوانات أو النباتات التي يحمل اسمها ليس البتة موقف المؤمن تجاه ربّه، ذلك أنه ينتمي هو نفسه إلى العالم المقدس. وعلاقاتهما هي بالأحرى علاقات كائنين يقفان على المستوى نفسه ولهما القيمة عينها. وأقصى ما يمكن قوله هو أن الحيوان يبدو، في حالات معينة في الأقل، كأنه يحتل مكانة أرفع قليلًا في تراتبية الأشياء المقدسة. وذلك هو السبب في أنه يدعى في بعض الأحيان أبًا لرجال العشيرة أو جدًا لهم، الأمر الذي يبيّن أنهم يشعرون بوجودهم في حالة اعتماد معنوي في ما يتعلق به[53]. غير أنه يحدث في حالات كثيرة، بل ربما في معظم الأحيان، أن تشير العبارات المستخدمة إلى شعور بالمساواة. فالحيوان الطوطمي يُدعى صديقًا أو أخًا أكبر لأمثاله البشر[54]. وفي المحصلة، فإن الروابط القائمة بينهم وبينه هي أشبه بتلك التي تجمع أفراد عائلة واحدة، إذ إن الحيوانات والبشر مصنوعون من المادة اللحمية ذاتها، كما يقول البوانديك[55]. وبسبب هذه القرابة، يعدّ البشر حيوانات النوع الطوطمي أقرانًا لطفاء يمكنهم الاتكال على العون الذي تقدّمه لهم. وهم يدعونها إلى إعانتهم[56] وتأتي لتوجيه ضرباتها في الصيد ولإطلاق التحذير من الأخطار التي يمكن أن يتعرضوا لها[57]؛ ومقابل ذلك، يعاملها البشر باحترام ولا يقسون عليها أبدًا[58]؛ غير أن هذه الضروب من الاهتمام لا تشبه العبادة بأي حال من الأحوال.

---

(53) لدى الواكيلبورا، وفق: Howitt, *Native Tribes*, p. 146;
ولدى البيتشوانا وفق كاساليس في كتابه: Casalis, p. 221.

(54) لدى البوانديك والكورناي: Howitt, *Native Tribes*;
لدى الأرونتا: Strehlow, vol. 2, p. 58.

(55) Howitt, *Native Tribes*.

(56) يقول روث في كتابه: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 74;
إن المحلي في منطقة نهر تولي (Tully) حين يمضي لينام أو حين ينهض صباحًا، يلفظ بصوت خفيض إلى هذا الحد أو ذاك اسم الحيوان الذي يحمل اسمه. والغرض من هذه الممارسة هو جعل الرجل ماهرًا أو وافر الحظ في الصيد أو وقايته من الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها من هذا الحيوان. على سبيل المثال، يكون الرجل الذي طوطمه نوع من الأفاعي بمنأى من لدغاتها في حال قام بهذا الدعاء بانتظام.

(57) يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 64; Howitt, *Native Tribes*, p. 147, and Roth, «Superstition, Magic and Medicine».

(58) يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 58.

بل إن البشر يبدون في بعض الأحيان وكأن لديهم نوعًا من حق ملكية رمزي على طواطمهم. فتحريم قتلها وأكلها لا ينطبق بطبيعة الحال إلا على أفراد العشيرة؛ ولا يمكن أن يطاول هذا التحريم أشخاصًا آخرين من دون أن تصبح الحياة مستحيلة عمليًا. ففي قبيلة مثل الأرونتا، حيث يوجد عدد كبير من الطواطم المختلفة، لو كان محرّمًا أن يؤكل ليس من الحيوان أو النبات الذي يحمل أعضاؤها اسمه فحسب، بل أيضًا من جميع الحيوانات والنباتات التي تفيد كطواطم للعشائر الأخرى، لانتهت الموارد الغذائية إلى العدم. غير أن هناك قبائل لا يُتاح فيها استهلاك النبات أو الحيوان الطوطمي من دون ضروب من التقييد، حتى على الأجانب. فلدى الواكلبورا، ينبغي ألا يتم هذا الاستهلاك في حضور أفراد هذا الطوطم[59]. وفي أمكنة أخرى، يجب أن يُستصدر الإذن منهم. وعلى سبيل المثال، لدى الكايتيش والأنماتجيرا، كلما حدث أن كان شخص من الأموة في مكان تحتله عشيرة بذور العشب (grass seed) وجمع بعضًا من هذه البذور، كان عليه قبل أكلها أن يمضي إلى الزعيم ويقول له: «جمعت هذه البذور من أرضكم». فيردّ الزعيم على ذلك قائلًا: «حسنًا، يمكنك أن تأكلها». أما إذا أكل رجل الأموة البذور قبل طلب الإذن، فيُعتقد أنه سيقع مريضًا ويخاطر بحياته[60]. بل إن هناك حالات ينبغي فيها على زعيم الجماعة أن يأخذ قليلًا من الطعام ويأكله هو نفسه؛ فهذا نوع من الإتاوة التي يجب تسديدها[61]. وللسبب ذاته، فإن التشورينغا تمنح الصياد سلطة معينة على الحيوان المساوق؛ فعلى سبيل المثال، يعتقد الشخص أنه كلما حكّ جسده بالأورو تشورينغا (Euro Churinga)، حصل على فرصة أكبر لاصطياد الأورو[62]. وهذا هو الدليل على واقعة أن المساهمة في تكوّن طبيعة كائن طوطمي تمنح نوعًا من التفوق على هذا الأخير. وأخيرًا، ثمة قبيلة في كوينزلاند الشمالية، هي الكارينغبول (Karingbool)، حيث أتباع الطوطم هم الوحيدون الذين يملكون الحق في قتل الحيوان أو، إذا ما كان

---

(59) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 148.

(60) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 159-160.

(61) Ibid.

(62) Ibid., p. 255, and Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 202, 203.

الطوطم شجرة، في أن يقشّروا لحاءها. لا غنى عن مساهمتهم بالنسبة إلى جميع أولئك الذين يحتاجون إلى استخدام لحم هذا الحيوان أو خشب هذه الشجرة لغاياتهم الشخصية[63]. هكذا، فإنهم يؤدّون دور المالكين، على الرغم من أن الأمر يتعلّق هنا بطبيعة الحال بملكية شديدة الخصوصية، ويصعب علينا نوعًا ما تكوين فكرة عنها.

(63) يُنظر: A. L. P. Cameron, «On Two Queensland Tribes,» *Science of Man Australasian Anthropological Journal*, vol. 7 (1904), p. 28, 1st column.

الفصل الثالث

العقائد الطوطمية المحض (متابعة)

المنظومة الكونية للطوطمية ومفهوم الجنس

بدأنا نرى أن الطوطمية ديانة أشد تعقيدًا بكثير مما تبدو عليه للوهلة الأولى. وسبق أن ميّزنا ثلاث فئات من الأشياء التي تعدها الطوطمية مقدسة، بدرجات متفاوتة، ألا وهي: الشعار الطوطمي، والحيوان أو النبات الذي يعيد هذا الشعار إنتاج مظهره، وأعضاء العشيرة. غير أن هذه القائمة ليست كاملة بعد. والحقيقة أن الدين ليس مجرد جمع لعقائد متشظية تتعلق بأشياء أو مواضيع بعينها مثل تلك التي عرضنا لها توًا. فكل الأديان المعروفة لها، إلى هذا الحد أو ذاك، منظومات من الأفكار تنزع لأن تعانق شمولية الأشياء، ولأن تقدم لنا تمثيلًا كليًا للعالم. ومن أجل أن نستطيع النظر إلى الطوطمية بوصفها دينًا تمكن مقارنته بالأديان الأخرى، لا بد لها هي أيضًا من أن تقدّم لنا تصورًا عن الكون. وحقيقة الأمر أنها تلبي هذا الشرط.

I. تصنيف الأشياء في عشائر وأفخاذ وطبقات

يعود تجاهل هذا الوجه من أوجه الطوطمية عمومًا إلى أن فكرتنا عن العشيرة هي فكرة بالغة الضيق. فنحن لا نرى فيها عادة إلا مجموعة من الكائنات البشرية. ولأنها تقسيم فرعي من تقسيمات القبيلة، فإنها تبدو مثلها، لا تتكوّن إلا من البشر. غير أننا بتفكيرنا هذا إنما نحلّ أفكارنا الأوروبية محلّ أفكار البدائي عن العالم والمجتمع. فبالنسبة إلى الأستراليين، نجد أن الأشياء ذاتها، كلّ الأشياء التي

تملأ الكون، هي جزء من القبيلة؛ فهي عناصر مكوّنة لها وأعضاء نظاميون، إذا جاز القول، فيها. ويكون لتلك الأشياء، مثل البشر تمامًا، مكانة محددة في أطر المجتمع. يقول السيد فيزون: «إن الهمجي في جنوب أستراليا ينظر إلى الكون بوصفه القبيلة العظمى التي ينتمي هو نفسه إلى واحد من تقسيماتها؛ ويرى إلى الأشياء جميعًا، حية وغير حية، مما ينتمي إلى صنفه على أنها أجزاء من الجسد الذي ينتمي هو نفسه إليه»[1]. بموجب هذا المبدأ، حين تكون القبيلة مقسومة إلى بطنين اثنين، نجد أن جميع الكائنات المعروفة تكون موزعة بينهما. يقول بالمر في سياق حديثه عن قبائل نهر بيلينغر (Bellinger): «والطبيعة جميعًا مقسمة أيضًا وفق أسماء البطون [...] فالشمس والقمر والنجوم [...] تنتمي إلى هذا البطن أو ذاك شأنها شأن السود أنفسهم»[2]. تتكوّن قبيلة بورت ماكاي (Port-Mackay) في كوينزلاند من بطنين يسميان ووتارو (Wootaroo) ويونغارو (Yungaroo)، وكذا القبائل المجاورة. وكما يقول بريدغمان (Bridgmann)، فإن «هذه القبائل تقسم كلّ الأشياء، حية وغير حية، إلى صنفين، يدعيان ووتارو ويونغارو»[3]. لكن التصنيف لا يتوقف هنا. فأناس كلّ بطن موزعون بين عدد معين من العشائر؛ وبالمثل، تتوزع الأشياء المنسوبة إلى كل بطن بدورها بين العشائر التي يتكون منها البطن. على سبيل المثال، تُنسب شجرة معينة إلى عشيرة الكنغر، وإليها وحدها؛ وعندئذ، يكون طوطمها الكنغر، شأنها شأن أعضاء هذه العشيرة من البشر، في حين تنتمي شجرة أخرى إلى عشيرة الأفعى؛ كما توضع الغيوم تحت طوطم، والشمس تحت آخر، وما إلى ذلك. هكذا، تترتب جميع الكائنات المعروفة في نوع من الجدول أو التصنيف المنهجي الذي يعانق الطبيعة بأكملها.

كذلك قدّمنا في موضع آخر عددًا معينًا من هذه التصنيفات[4]؛ أما الآن، فسوف نقتصر على التذكير ببعض منها بوصفه أمثلة. أحد أكثر تلك التصنيفات

---

(1) يُنظر: Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnal* (Melbourne: G. Robertson, 1880), p. 170.

(2) يُنظر: Edward Palmer, «Notes on some Australian Tribes,» *J.A.I.*, vol. 13 (1884), p. 300.

(3) Edward Curr (ed.), *The Australian Race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), vol. 3, p. 45; R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (Melbourne: J. Ferris, 1878), vol. 1, p. 91, and Fison and Howitt, p. 168.

(4) يُنظر: Emile Durkheim and Marcel Mauss, «De Quelques formes primitives de classification,» *L'Année sociologique*, vol. 6 (1903), pp. 1 ff.

شهرة هو ذلك الذي تمت ملاحظته في قبيلة جبل غامبييه (Mont-Gambier). فهذه القبيلة تتألف من بطنين، يسميان على التوالي الكوميت (Kumite) والكروكي (Kroki)؛ وكل واحد منهما مقسم بدوره إلى خمس عشائر. والحال أن «كل شيء في الطبيعة ينتمي إلى هذه العشيرة أو تلك من العشائر العشر»[5]؛ يقول فيزون وهويت إن هذه الأشياء جميعًا «متضمنة» فيها. والواقع أن كلًا من تلك الأشياء يصنف تحت هذه الطواطم العشرة بوصفه نوعًا من الجنس الذي ينتمي إليه. وهذا ما يوضحه الجدول الآتي القائم على معلومات جمعها كور وكذلك فيزون وهويت[6].

البطون	العشائر	الأشياء المصنفة في كل عشيرة
الكوميت	الصقر الصياد	الدخان، زهر العسل، أشجار معينة ...إلخ.
	البجع	أشجار الخشب الأسود، الكلاب، النار، الجليد ...إلخ.
	الغراب	المطر، الرعد، البرق، الغيوم، البرَد، الشتاء ...إلخ.
	الككتوه الأسود	النجوم، القمر ...إلخ.
	أفعى غير سامة	السمك، الفقمة، الحنكليس، الأشجار ذات اللحاء الليفي ...إلخ.
الكروكي	شجرة الشاي	البطة، سرطان النهر، البوم ...إلخ
	جذر صالح للأكل	الحبارى، السماني، صنف من الكنغر ...إلخ.
	الككتوه الأبيض من دون عرف	الكنغر، الصيف، الشمس، الريح، الخريف ...إلخ.
	ثمة نقص في التفاصيل المتعلقة بعشيرتي الكروكي الرابعة والخامسة	

(5) يُنظر: Curr (ed.), vol. 3, p. 461.

(6) مصدر معلومات كل من كور وفيزون هو الشخص عينه، واسمه د. س. ستيوارت.

إن قائمة الأشياء المرتبطة بكل عشيرة ليست كاملة أبدًا؛ وكور نفسه يحذّرنا من أنه اقتصر على تعداد بعضها وحسب. لكن بفضل أعمال كل من ماثيوس وهويت[7]، غدا لدينا اليوم حول التصنيف الذي تتبناه قبيلة الووتجوبالوك مزيد من المعلومات التي تمكّننا من فهم الكيفية التي تستطيع فيها منظومة من هذا النوع أن تعانق كلّ الكون الذي يعرفه المحليون. كما أن الووتجوبالوك مقسمة أيضًا إلى بطنين يدعيان غوروجيتي (Gurogity) وغوماتي (Gumaty) (كروكيتش وغاماتش (Gamutch) بحسب هويت)[8]؛ وكي لا نطيل التعداد، فإننا سنقتصر على الإشارة، مع ماثيوس، إلى الأشياء المصنفة لدى بعض عشائر بطن الغوروجيتي.

تحظى عشيرة البطاطا الحلوة بديك السهول الرومي والقط المحلي والموبوك (mopoke) وبومة الدييم دييم (dyim-dyim) ودجاجة المَلْي (mallee) وببغاء الروسيلا (rosella) وطائر خاطف الذباب (peewee).

وتحظى عشيرة بلح البحر[9] بالأموة الرمادي والنيص[10] وكروان الماء والككتوه الأبيض وبط الغابة وسحلية الملّي والسلحفاة النتنة والسنجاب الطائر والأبوسوم ذي الذيل المطوق والحمام ذي الجناحين البرونزي اللون والويجوغلا (wijuggla).

وتحظى عشيرة الشمس بالبندقوط والقمر وجرذ الكنغر والعقعق الأسود والعقعق الأبيض والأبوسوم وصقر النغورت (ngùrt) ودودة شجرة الصمغ ودودة شجرة الأكاسيا وكوكب الزهرة.

(7) يُنظر: Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), pp. 287-288, and A. Howitt, *Native Tribes*, p. 121.

(8) الشكل الأنثوي للاسمين اللذين قدّمهما ماثيوس هو: غوروجيغورك (Gurogigurk) وغاماتيكورك (Gamatykurk). وهذان الشكلان هما اللذان نقلهما هويت بتهجئة مغايرة قليلًا. كما أن هذين الاسمين هما معادلا الاسمين المستخدمين في قبيلة جبل غامبيه (كوميت وكروكي).

(9) الاسم المحلي لهذه العشيرة هو ديالوب (Dyàlup)، ولا يترجمه ماثيوس. لكن هذه الكلمة تبدو مرادفة لكلمة جالوب (Jallup) التي يشير بها هويت إلى عشيرة فرعية في هذه القبيلة عينها ويترجمها بكلمة بلح البحر، قوقعة، قالب. لهذا، فنحن نعتقد أننا نستطيع المجازفة بهذه الترجمة.

(10) أي porc-épic، يدعى أيضًا الشيهم، حيوان شائك من القوارض. (المترجمة)

بينما تحظى عشيرة الريح الحارّة[11] بالنسر المخطط ذي الرأس الرمادي والأفعى السجادة (Morelia Variegata) والببغاء المدخن والببغاء ذي الحراشف وصقر الموراكان (murrakan) وحية الديكومور (dikkomur) والببغاء ذي الطوق وحية الميروداي (mirudai) والسحلية ذات الظهر الموشّى.

وإذا ما تذكّرنا أن هناك كثيرًا من العشائر الأخرى (حيث يسمّي هويت اثنتي عشرة ويسمي ماثيوس أربع عشرة ويضيف أن قائمته لا تزال ناقصة جدًا)[12]، فإننا نفهم كيف تجد جميع الأشياء التي يهتم بها المحلي مكانًا طبيعيًا في هذه التصنيفات.

لوحظت ترتيبات مماثلة في شتى أرجاء القارة الأسترالية على اختلافها، في أستراليا الجنوبية وفي ولاية فيكتوريا أو نيوويلز الجنوبية (لدى الإيواهلاي)[13]؛ كما رُصدت آثار واضحة جدًا لهذه الترتيبات في قبائل الوسط[14]. وفي كوينزلاند، حيث تبدو العشائر وكأنها اختفت، وحيث الطوائف الزواجية هي التقسيمات الفرعية الوحيدة للبطن، تقسّم الأشياء بين هذه الطوائف. هكذا، نجد أن الواكلبورا مقسمة إلى بطنين هما الماليرا (Mallera) والووتارو (Wutaru)، وتدعى طائفتا البطن الأول كورغيلا (Kurgilla) وبانبي (Banbe)، أما طائفتا البطن الثاني، فتدعيان ونغو (Wungo) وأوبو (Obu). والحال أن البانبي تحظى بالأبوسوم والكنغر والكلب وعسل النحل الصغير وغيرها؛ في حين ينتمي إلى الونغو كل من الأموة والبندقوط والبطة السوداء والحية السوداء والحية البنية؛ ويُنسب إلى الأوبو كل من الأفعى السجادة وعسل النحل اللاذع وغيرهما وينتمي إلى الكورغيلا النيص وديك السهول الرومي والماء والمطر والنار والرعد وغيرها[15].

---

(11) هذه هي ترجمة هويت، في حين يترجم ماثيوس كلمة وارتوورت (Wartwurt) بحرارة الشمس منتصف النهار.

(12) يختلف جدولا ماثيوس وهويت في أكثر من نقطة مهمة. بل يبدو أن العشائر التي نسبها هويت إلى بطن الكروكي نسبها ماثيوس إلى بطن الغاموتش، والعكس بالعكس. وهذا دليل على الصعوبات الهائلة التي تقدّمها هذه العمليات من الملاحظة. كما أن هذه الاختلافات غير ذات أهمية بالنسبة إلى المسألة التي نعالجها.

(13) يُنظر: K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), pp. 12 ff.

(14) سنجد الوقائع أدناه.

(15) يُنظر: Curr (ed.), vol. 3, p. 27. =

يوجد هذا التنظيم عينه لدى هنود أميركا الشمالية. فلدى الزوني منظومة في التصنيف مماثلة في نقاطها كلها، تمكن مقارنتها في خطوطها الأساس بالمنظومة التي قدمناها توًا. كما أن منظومة الأوماها تقوم على المبادئ نفسها التي تقوم عليها منظومة الووتجوبالوك[16]. بل إن أصداء هذه الأفكار ذاتها لا تزال قائمة حتى في المجتمعات الأكثر تقدمًا. فلدى الهايدا، جميع الآلهة والكائنات الأسطورية المسؤولة عن ظواهر الطبيعة المختلفة تصنّف أيّا من البطنين اللذين يشكّلان القبيلة، شأنها شأن البشر. فبعضها نسور وبعضها الآخر غربان[17]. والحال أن آلهة الأشياء ليست سوى وجه آخر من الأشياء التي تحكمها[18]. لذا، فإن هذا التصنيف الأسطوري ليس سوى شكل آخر من التصنيفات السابقة. وعلى هذا الأساس، من المؤكّد أن هذه الطريقة في تصوّر العالم مستقلة عن جميع الخصوصيات الإثنية أو الجغرافية، ويبدو بوضوح في الوقت عينه أنها وثيقة الارتباط بكامل منظومة المعتقدات الطوطمية.

II. نشوء مفهوم النوع البشري: أول تصنيفات الأشياء يستقي أطرها من المجتمع

في العمل الذي سبق أن لمّحنا إليه عددًا من المرات، بينّا الضوء الذي تسلّطه هذه الوقائع على الطريقة التي تشكل بها لدى البشر مفهوم الجنس أو الطائفة. والحقيقة أن هذه التصنيفات المنهجية هي أول التصنيفات التي يمكن أن نصادفها في التاريخ. كما رأينا توًا أنها تشكّلت بموجب التنظيم الاجتماعي، أو بالأحرى أنها اتخذت أطر المجتمع أطرًا لها، فقامت البطون بدور الأجناس، والعشائر بدور

= للمقارنة، يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 112.
نكتفي بذكر أكثر الوقائع تميزًا. أما التفصيلات، فيمكن الرجوع إليها في المذكرة التي سبقت الإشارة إليها والمعنونة: Durkheim and Mauss, «De Quelques formes primitives de classification».

(16) Ibid., pp. 34 ff.

(17) يُنظر: John Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida* (Leiden, E.J. Brill; New York, G.E. Stechert, 1905), pp. 13-14, 17, 22.

(18) هذا واضح خاصة بين الهايدا. يقول سوانتون إن كلّ حيوان يتمتع بالنسبة إليهم بملمحين. فمن جانب، هو كائن اعتيادي، يمكن أن يصاد ويؤكل؛ لكنّه في الوقت عينه كائن فوق طبيعي، شكله الخارجي شكل حيوان، ويعتمد عليه البشر. والحال أن الكائنات الأسطورية، المتوافقة مع الظواهر الكونية كلّها، تتّصف بالالتباس عينه، يُنظر: Swanton, pp. 16, 14, 25.

الأنواع. ولأن البشر كانوا منظمين تمكنوا من تنظيم الأشياء، ذلك أنهم لتصنيف هذه الأخيرة اكتفوا بمنحها مكانًا في الجماعات التي كانوا يشكّلونها هم أنفسهم. وإذا لم تكن طوائف الأشياء المختلفة هذه قد وضعت ببساطة بعضها قرب بعض، بل نُظّمت بموجب خطة موحدة، فلأن الطوائف الاجتماعية التي تختلط بها متضامنة هي نفسها وتشكل باتحادها كلًا عضويًا هو القبيلة. لذا، فإن وحدة هذه المنظومات المنطقية الأولى تقتصر على إعادة إنتاج وحدة المجتمع. هكذا، تتوافر لنا فرصة التحقق من القضيّة التي طرحناها في بداية هذا العمل، والتأكد من أن مفاهيم العقل الأساس ومقولات الفكر الجوهرية قد تكون نتاجًا لعوامل اجتماعية. فالوقائع الواردة أعلاه تبيّن بوضوح أن هذه هي الحال بالنسبة إلى مفهوم المقولة ذاتها.

لكنّنا لم نكن ننوي أن ننكر على الوعي الفردي، حتّى ذاك المقتصر على قوته وحدها، القدرة على أن يلحظ ضروب التشابه بين الأشياء الخاصة التي يتصوّرها. فخلافًا لذلك، من الواضح أن التصنيفات، حتّى أكثرها بساطة، تفترض أصلًا هذه الملَكة. وبالفعل، لا يضع الأسترالي الأشياء في العشيرة ذاتها أو في عشائر مختلفة بصورة عشوائية واعتباطية. فبالنسبة إليه كما بالنسبة إلينا، تتجاذب الصور المتشابهة في حين تتنابذ الصور المتعاكسة. ذلك أنه يصنّف الأشياء المتساوقة في هذا المكان أو ذاك على أساس هذه المشاعر من الألفة أو التنافر.

وثمة أيضًا حالات نتمكّن فيها من إدراك الأسباب التي أثارت تلك المشاعر. الأرجح أن يكون البطنان شكّلا الأطر الأساس والبدئية لهذه التصنيفات التي كانت بالتالي متشعبة في البداية. والحال أنه عندما يُختزل تصنيف إلى جنسين اثنين، فإن هذين الأخيرين يدرَكان بالضرورة تقريبًا في شكل تناقض أو تضاد؛ فهما يُستخدمان في البدء كوسيلة لإجراء فصل واضح بين الأشياء التي يكون التعارض بينها هو الأكثر وضوحًا، فيوضع بعضها في اليمين، وبعضها الآخر في اليسار. والحقيقة أن هذا هو طابع التصنيفات الأسترالية. فإذا ما كان الككتوه الأبيض في بطن، كان الككتوه الأسود في البطن الآخر؛ وإذا ما كانت الشمس في جانب، كان القمر ونجوم الليل في الجانب المقابل[19]. في معظم الأحيان، يكون

---

(19) يُنظر أعلاه ص 197. هذه هي الحال عند الغورديتش مارا (Gourditch-mara):

Howitt, *Native Tribes*, p. 124,

وفي القبائل التي رصدها كاميرون قرب مورتليك (Mortlake) وعند الووتجوبالوك: Ibid., pp. 125, 250.

للكائنات التي تخدم كطواطم للبطنين لونان متعاكسان[20]. بل إن هذه التقابلات أو التضادات تصادَف حتى خارج أستراليا. حين يميل واحد من البطنين إلى السلام، فإن البطن الآخر يميل إلى الحرب[21]. وحين يتخذ أحدهما من المياه طوطمًا، فإن الآخر يتخذ من التراب طوطمًا[22]. وهذا بلا شكّ ما يفسّر لماذا يُنظر إلى البطنين في أغلب الأحيان على أن أحدهما خصم طبيعي للآخر، حيث يقال إن هناك نوعًا من التنافس بل من العداء البنيوي بينهما[23]. كما توسّع هذا التقابل أو التضاد بحيث صار يطاول الأشخاص؛ وترافق التعارض المنطقي مع نوع من النزاع الاجتماعي[24].

---

(20) يُنظر: John Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland* (London: T.F. Unwin, 1910), p. 139, and Northcote Thomas, *Kinship and Marriage in Australia* (Cambridge: University press, 1907), pp. 53-54.

(21) على سبيل المثال لدى الأوساج (Osage): James Dorsey, «Siouan Sociology,» *Fifteenth Annual Report of American Ethnology* (1893-1894), pp. 233 ff.

(22) في مابوياغ (Mabuiag)، وهي جزيرة في مضيق توريس (Torrès):
Alfred Haddon, *Head Hunters* (London: Methuen, 1901), p. 132.

كما أننا نجد التعارض عينه بين بطنين من الأرونتا، يتضمن أحدهما شعب الماء فيما يتضمن الآخر شعب التراب: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 1, p. 6.

(23) عند الإيروكوا، ثمة ضروب من المباريات بين البطنين:
Lewis Morgan, *Ancient Society* (Chicago, 1877), p. 94.

ويقول سوانتون إن أعضاء بطني النسر والغراب في قبيلة الهايدا «كثيرًا ما يعدّون أعداء ألداء. ولا يتردد الأزواج والزوجات (الذين يكونون بالضرورة من بطنين مختلفين) في أن يخون بعضهم بعضًا»: Swanton, p. 62.

تتجلى هذه العداوة في أستراليا في الأساطير. وكثيرًا ما قُدِّم الحيوانان اللذان يخدمان كطوطمين للبطنين على أنهما في حرب دائمة بينهما، يُنظر: John Mathew, *Eaglehawk and Crow* (London, 1899), pp. 14 ff.

وفي الألعاب، يكون كل بطن المنافس الطبيعي للبطن الآخر: Howitt, *Native Tribes*, p. 770.

(24) كان السيد توماس مخطئًا إذًا حين عاب على نظريتنا في صدد نشوء البطون أنها لا تستطيع تفسير تضادّها، يُنظر: Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, p. 69.

غير أننا لا نعتقد بوجوب إحالة هذا التضاد إلى التضاد بين الدنيوي والمقدس، يُنظر:
Robert Hertz, «La Prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse,» *Revue philosophique*, vol. 68 (1909), p. 559.

أشياء أحد البطنين ليست دنيوية بالنسبة إلى البطن الآخر؛ فهذه وتلك تنتمي إلى المنظومة الدينية عينها (يُنظر أدناه ص 309).

من جانب آخر وداخل كل بطن، صُنّفت في عشيرة واحدة الأشياء التي كان يبدو أنها الأكثر تآلفًا مع الشيء الذي يخدم كطوطم. على سبيل المثال، وضع القمر مع الككتوه الأسود. أما الشمس، فضلًا عن الجوّ والريح، فوضعت إلى جانب الككتوه الأبيض. ومن جديد، جُمعت مع الحيوان الطوطم جميع الأشياء التي تفيد طعامًا[25]، فضلًا عن الحيوانات التي يقيم معها أوثق الصلات[26]. ربما لا نستطيع أن ندرك دائمًا تلك السيكولوجيا الغامضة التي تقف وراء كثير من تلك التقاربات أو التمييزات، غير أن الأمثلة السابقة تكفي لتبيان وجود حدس ما بضروب التشابه والاختلاف، تقدّمه الأشياء التي أدّت دورًا في نشوء هذه التصنيفات وتكوينها.

لكنّ الشعور بالتشابه شيء، ومفهوم الجنس شيء آخر. فالجنس هو الإطار الخارجي الذي تُدرك من خلاله المواضيع المتشابهة بوصفها تشكّل، بصورة جزئية، محتواه. والحال أن المحتوى لا يستطيع أن يقدّم بنفسه الإطار الذي يضع نفسه فيه. فهو مكون من صور مبهمة ومتقلبة نظرًا إلى التراكب والالتحام الجزئي لعدد محدد من الصور الفردية التي توجد عناصر مشتركة بينها. أما الإطار، فهو بعكس ذلك شكل محدد، له حواف راسخة، إلا أنه يمكن أن ينطبق على عدد محدد من الأشياء، مدركة أكانت أم لا، فعلية أم ممكنة. والواقع أن لكلّ جنس حقل توسّع يتخطى إلى حد بعيد حلقة المواضيع التي خبرنا تشابهها بالتجربة المباشرة. وذلك هو السبب في أن كلّ مدرسة من المفكرين ترفض، ولديها في هذا الرفض أسباب، المماهاة بين فكرة الجنس وفكرة الصورة الخاصة بجنس

---

(25) على سبيل المثال، تتضمن عشيرة عشب الشاي المراعي العشبية، بالتالي آكلات العشب، يُنظر: Fison and Howitt, p. 169.

نجد هنا ما يفسّر على الأرجح خاصية يشير إليها بواس في الشعارات الطوطمية في أميركا الشمالية. فهو يقول: «عند التلينكيت، وفي جميع القبائل الساحلية الأخرى، يتضمن شعار الجماعة الحيوانات التي تفيد كغذاء للحيوان الذي تحمل الجماعة اسمه»: Franz Boas, «General Report on the Indians of British Columbia,» in: British Association for the Advancement of Science, *Fifth Report of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada* (1889), p. 25.

(26) هكذا، نجد أن الضفادع عند الأرونتا ترتبط بطوطم شجرة الصمغ لأننا كثيرًا ما نجد تلك الضفادع في تجاويف هذه الشجرة؛ كما يرتبط الماء بدجاجة الماء؛ ويرتبط بالكنغر نوع من البغاوات كثيرًا ما نجده يطير حول هذا الحيوان: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 146-147, 448.

معيّن. فالصورة الخاصة بجنس معين ليست سوى التصوّر المتبقي ذي الحدود الملتبسة، والذي تخلّفه فينا تصوّرات مشابهة حين تحضر في الوعي على نحو متزامن؛ أما الجنس، فهو رمز منطقي نفكّر بفضله بوضوح في هذه التشابهات وفي غيرها ممّا يمكن أن يُقاس عليه. وعلاوة على ذلك، فإن أفضل برهان على المسافة التي تفصل هذين المفهومين هو أن الحيوان قادر على تشكيل الصور الخاصة بالأجناس على الرغم من جهله فنّ التفكير بحسب الأجناس والأنواع.

فكرة الجنس هي أداة من أدوات التفكير بناها البشر. غير أن بناءها تطلّب في الأقل أنموذجًا؛ وإلا، كيف كان لهذه الفكرة أن تولد في أي حال من الأحوال لو لم يكن فينا أو حولنا ما هو قادر على الإيحاء لنا بها؟ والجواب بأنها أعطيت لنا قبلًا ليس بجواب عن الإطلاق؛ فإجابة الشخص الكسول هذا، كما يقال، هي هلاك التحليل. والحال أنه يصعب أن نرى أين يمكننا إيجاد هذا الأنموذج الذي لا غنى عنه إن لم يكن في مشهد الحياة الجمعية. والحقيقة أن الجنس هو تجمّع مثالي، لكنّه محدّد بدقة، لأشياء محددة بوضوح تقوم بينها صلات داخلية، مماثلة لصلات القرابة. غير أن التجمّعات الوحيدة من هذا النوع التي تسمح لنا التجربة بمعرفتها هي تلك التي يشكلها البشر باجتماعهم معًا. أما الأشياء المادية، فيمكن أن تشكّل تجمعات مختارة، أو أكوامًا، أو تجمعات ميكانيكية لا يجمعها اتحاد داخلي، لكنها لا تستطيع أن تشكّل مجموعات بالمعنى الذي أعطيناه قبل قليل للكلمة. فكومة من الرمل أو الحجارة لا تقارن بأي صورة من الصور بالجنس، أي ذلك النوع من المجتمع المعرّف والمنظّم. ووفق المؤشرات كلها، لم يكن ليخطر لنا في أي وقت من الأوقات أن نجمع كائنات الكون في مجموعات متجانسة، ندعوها أجناسًا، لو لم يكن أمام أعيننا مثل المجتمعات البشرية، ولو لم نكن بدأنا نجعل الأشياء ذاتها أعضاء في مجتمع البشر، بحيث حدث في البداية خلط التجمعات البشرية بالتجمعات المنطقية[27].

---

(27) إحدى علامات هذا الافتقار البدائي إلى التمييز هي نسبة أساس إقليمي إلى هذه الأجناس أحيانًا، تمامًا مثلما تنسب إلى التقسيمات الاجتماعية التي كانت مختلطة بها بداية. هكذا، تتوزّع الأشياء عند الووتجوبالوك في أستراليا وعند الزوني في أميركا توزيعًا مثاليًا بين مناطق المكان المختلفة، مثلها في ذلك مثل العشائر. والحال أن التوزيع الإقليمي للأشياء يتساوق مع توزيع العشائر، يُنظر:

= Durkheim and Mauss, «De Quelques formes primitives de classification,» pp. 34 ff.

من جانب آخر، التصنيف منظومة تكون أجزاؤها مرتّبة بموجب نظام تراتبي. ثمة أعضاء مسيطرون وآخرون يخضعون لهم؛ تتوقف الأنواع وخصائصها المميزة على الأجناس والصفات التي تميّزها؛ وكذلك، يتصوّرون الأنواع المختلفة المنتمية إلى الجنس عينه بوصفها تقع على المستوى ذاته بعضها تجاه بعض. ماذا إذا فضّل أحد ما أن ينظر إليها من منطلق الفهم؟ عندئذ، يمثّل الأشياء لنفسه بموجب ترتيب مقلوب، حيث يضع في القمة الأنواع الأشد خصوصية والأكثر ثراءً بالواقع، في حين يضع في الأسفل تلك الأنماط الأشد عمومية والأكثر فقرًا بالمزايا. وعلى الرغم من ذلك، فإنها تكون جميعًا ممثلة في شكل تراتبي. وعلينا أن نحذر من الاعتقاد أن هذا التعبير ليس له هنا سوى معنًى مجازي؛ فهناك حقًا علاقات خضوع وتنسيق، تشكّل بتحديدها موضوع كل تصنيف. وما كان للبشر أن يفكّروا البتّة في ترتيب معرفتهم على هذا النحو لو لم يكونوا على معرفة مسبقة بما هو التراتب. لكن، لا مشهد الطبيعة الفيزيقية، ولا آلية التداعيات الذهنية يمكنهما أن يزوّدا البشر بفكرة التراتبية. فهي شيء اجتماعي حصرًا، وفي المجتمع وحده نجد الأعلين، والأدنين، والمتساوين. بالتالي، فإن مجرّد تحليل هذه الأفكار يكفي لكشف أصلها، على الرغم من أن الوقائع ربما لا تثبت ذلك إلى هذه الدرجة. فقد استعرنا هذه الأفكار من المجتمع ثمّ أسقطناها على تصورنا العالَم. والمجتمع هو الذي قدّم الخطوط العامة التي عمل عليها الفكر المنطقي.

III. المعنى الديني لهذه التصنيفات: جميع الأشياء المصنّفة هي جزء من طبيعة الطوطم وطابعه المقدّس

غير أن لهذه التصنيفات البدائية أهمية مباشرة في ما يتعلق بنشوء الفكر الديني.

فهي تنطوي على فكرة أن جميع الأشياء المصنفة على هذا النحو في عشيرة واحدة أو بطن واحد هي وثيقة الارتباط بعضها ببعض أو مع الشيء الذي يمكن أن يخدم كطوطم لهذه العشيرة أو هذا البطن. حين يقول أسترالي من قبيلة بورت ماكّاي إن الشمس والأفاعي وغيرها هي من البطن المسمّى يونغارو، فإنه لا يقصد بذلك أن يطبّق تسمية مشتركة وتقليدية على هذه الأشياء المتباينة فحسب،

= بل إن التصنيفات تحتفظ بآثار من هذا الطابع المكاني حتى لدى الشعوب المتقدمة نسبيًا، كما في الصين مثلًا: Ibid., pp. 55 ff.

فللكلمة دلالة موضوعية بالنسبة إليه. وهو يعتقد أن «التماسيح هي يونغارو حقًا، وأن حيوانات الكنغر هي ووتارو، وأن الشمس يونغارو والقمر ووتارو، وهكذا بالنسبة إلى الكواكب والأشجار والنباتات وغيرها»[28]. ثمة رابط داخلي يربط هذه الأشياء بالمجموعة التي توضع فيها، وهي أعضاء فيها. وحين يُقال إنها تنتمي إلى هذه المجموعة[29]، فذلك بالضبط بالمعنى الذي ينتمي فيه البشر الأفراد إلى هذه المجموعة؛ بالتالي، فإن النوع ذاته من العلاقة هو الذي يجمعها أو يوحّدها مع هؤلاء الأخيرين. يرى الإنسان في أشياء عشيرته أقاربه أو شركاءه؛ يدعوها أصدقاءه ويعدّها مصنوعة من المكوّن ذاته الذي صُنع هو منه[30]. لذا، فإن بين الاثنين ضروبًا مختارة من الإلفة وعلاقات شديدة الخصوصية من التوافق. الأشياء والناس ينادي بعضهم بعضًا على نحو ما، يتفاهمون ويتناغمون بصورة طبيعية. على سبيل المثال، حين يُدفن واكلبورا من البطن المسمى ماليرا، فإن السقالة التي يسجّى عليها الجسد «يجب أن تكون مصنوعة من خشب شجرة ما تنتمي إلى بطن الماليرا»[31]. ويسري الأمر عينه على الأغصان التي تغطي الجثة. وإذا ما كان الميت من طائفة البانبي، فإن من الواجب أن تُستخدم شجرة بانبي. وفي هذه القبيلة ذاتها، لا يستطيع الساحر أن يستخدم في فنّه إلا تلك الأشياء التي تنتمي إلى بطنه[32] لأن سواها غريب عليه، فلا يستطيع تطويعها. بذا، فإن رابطة من التلاحم الباطني تجمع كلّ فرد إلى تلك الكائنات التي ترتبط معه وتقترن به، سواء أكانت حية أم لا. ونتيجة ذلك هي اعتقاد بإمكان استنتاج ما سوف يفعل أو ما فعل ممّا تفعله هذه الكائنات. فلدى هؤلاء الواكلبورا أنفسهم، حين يحلم شخص بأنه قتل حيوانًا ينتمي إلى فرع اجتماعي معين، يتوقّع أن يلتقي شخصًا من هذا الفرع في اليوم التالي[33]. وبالعكس، لا يمكن أن تستخدم الأشياء المنسوبة إلى عشيرة أو

---

(28) يُنظر: بريدغمان، في: Smyth, vol. 1, p. 91.

(29) يُنظر: Fison and Howitt, p. 168, and Howitt, «Further Notes on the Australian Class System,» *J.A.I.*, vol. 18 (1889), p. 60.

(30) يُنظر: Curr (ed.), vol. 3, p. 461.

إنها قبيلة جبل غامبييه.

(31) يُنظر: A. Howitt, «On Some Australian Beliefs,» *J.A.I.*, vol. 13 (1884), p. 191, footnote 1.

(32) يُنظر: A. Howitt, «Notes on Australian Message Sticks,» *J.A.I.*, vol. 18 (1889), p. 61, footnote 3, and Howitt, «Further Notes on the Australian Class System,»

(33) يُنظر: Curr (ed.), vol. 3, p. 28.

بطن ضدّ أعضاء هذه العشيرة أو هذا البطن. ذلك أن لدى الووتجوبالوك، ولكلّ بطن، أشجارهم الخاصة. والحال أنه لدى اصطياد حيوان من بطن الغوروجيتي، لا يمكن أن تستخدم سوى أسلحة أُخذ خشبها من أشجار البطن الآخر، والعكس بالعكس، وإلا فمن المؤكد أن يخطئ الصياد هدفه[34]. فالمحليون مقتنعون أن السهم سوف يتحوّل من تلقاء نفسه عن الهدف ويرفض، إذا جاز التعبير، أن يصيب حيوانًا قريبًا أو صديقًا.

هكذا، فإن أناس العشيرة والأشياء التي تُصنّف فيها يشكّلون من خلال اتحادهم منظومة متضامنة، ترتبط جميع أجزائها وتتناغم بتلاحم مشترك. وهذا التنظيم الذي قد يبدو لنا للوهلة الأولى منطقيًا محضًا هو تنظيم معنوي في الوقت عينه. فثمة مبدأ واحد يبعثه ويقيم وحدته: إنه الطوطم. فكما أن الإنسان الذي ينتمي إلى عشيرة الغراب ينطوي في داخله على شيء من هذا الحيوان، كذلك المطر، إذ ينتمي إلى العشيرة عينها والطوطم عينه، يُعدّ بالضرورة «الشيء ذاته مثل الغراب»؛ وللسبب عينه، فإن القمر هو ككتوه أسود، والشمس ككتوه أبيض، وكل شجرة جوز أسود بجعة، وما إلى ذلك. وجميع الكائنات المرتبة في عشيرة واحدة، سواء أكانت بشرًا أم حيوانات أم نباتات أم أشياء جامدة، ليست سوى أشكال للحيوان الطوطمي. هذا هو معنى الصيغة التي أوردناها توًا، وهذا هو ما يجعل تلك الكائنات من النوع ذاته حقًا وفعلًا؛ فجميعها من المكوّن عينه فعليًا بمعنى أن طبيعتها هي طبيعة الحيوان الطوطمي عينها. كما أن النعوت المعطاة لها هي تلك المعطاة للطوطم[35]. هكذا، يطلق الووتجوبالوك اسم مير (Mir) على كل من الطوطم والأشياء المشتملة معه[36]. صحيح أنه لدى الأرونتا، حيث لا تزال آثار تصنيف موجودة كما سنرى، ثمة عدد من الكلمات المختلفة التي تشير إلى الطوطم والكائنات التي ترتَبط به، إلا أن الاسم الذي يُطلق على هذه الأخيرة يدلّ على العلاقات الوثيقة التي تجمعها بالحيوان الطوطمي، حيث يقال إنها رفقاؤه

---

(34) يُنظر: Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 294.

(35) للمقارنة، يُنظر: Curr (ed.), vol. 3, p. 461, and Howitt, *Native Tribes*, p. 146.

تنطبق التعبيرات التي استخدمها كل من تومان (Tooman) ووينغو (Wingo) على هذه النعوت ونعوت أخرى.

(36) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 123.

وأقرانه وأصدقاؤه؛ ويعتقَد أن لا مجال للفصل بينها وبينه[37]. لذا، يكون ثمة شعور بأن هذه الأشياء مرتبط بعضها ببعض أوثق ارتباط.

غير أننا نعلم أيضًا أن الحيوان الطوطمي كائن مقدس. وجميع الأشياء التي تصنَّف في العشيرة التي تحمل شعار هذا الطوطم يكون لها هذا الطابع عينه، لأنها بمعنى ما حيوانات من النوع عينه، شأنها شأن الإنسان. فهي أيضًا مقدسة، والتصنيفات التي تحدّد موضعها بالنسبة إلى أشياء الكون الأخرى تبوئها في هذا الفعل عينه مكانة في مجمل المنظومة الدينية. لهذا، لا يستطيع أعضاء العشيرة من البشر أن يأكلوا بحرّية الحيوانات أو النباتات التي تتسم بهذه الصفة. ففي قبيلة جبل غامبييه، على الأشخاص الذين يتخذون طوطمًا أفعى معينة من الأفاعي غير السامة ألا يكتفوا بالإحجام عن أكل لحم هذه الأفعى، بل أن يحجموا أيضًا عن أكل لحم الفقمة والحنكليس، وغيرهما[38]. فإذا ساقتهم الضرورة إلى أكلها أو أكل بعضها، كان عليهم في الأقل أن يخففوا من هذا الانتهاك للمقدسات من خلال شعائر التكفير، كما لو أنهم أكلوا الطواطم نفسها[39]. ولدى الإيواهلاي[40]، حيث يُسمح باستخدام الطوطم إنما لا يُسمح بإساءة استخدامه، تسري القاعدة عينها على الأشياء الأخرى في العشيرة. فلدى الأرونتا، تمتد التحريمات التي تحمي الحيوان الطوطمي لتطاول الحيواناتِ المرتبطة به[41]؛ ويكون من الواجب في جميع الأحوال إيلاء هذه الأخيرة اهتمامًا خاصًّا[42]. فالعواطف التي يثيرها كلاهما هي واحدة ومتطابقة[43].

(37) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 447 ff., and Strehlow, vol. 3, pp. XII ff.

(38) يُنظر: Fison and Howitt, p. 169.

(39) يُنظر: Curr (ed.), vol. 3, p. 462.

(40) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.

(41) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen: *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 151; Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 447, and Strehlow, vol. 3, p. XII.

(42) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 449.

(43) لكن ثمة قبائل في كوينزلاند لا تكون فيها الأشياء المنسوبة إلى مجموعة اجتماعية محرّمة على أعضاء هذه المجموعة؛ وهذه هي الحال خاصة لدى الواكلبورا. نتذكّر أن الطوائف الزواجية هي التي تفيد كأطر للتصنيف في هذا المجتمع (يُنظر أعلاه ص 199). والحال أن الأمر لا يقتصر على أن أعضاء طائفة معينة يستطيعون أن يأكلوا الحيوانات المنسوبة إلى هذه الطائفة، بل إنهم لا يستطيعون أن يأكلوا من غيرها. فالأطعمة الأخرى كلّها محرّمة عليهم: Howitt, *Native Tribes*, p. 113, and Curr (ed.), vol. 3, p. 27. =

غير أن كون الأشياء كلّها المرتبطة بالطوطم على هذا النحو ليست من طبيعة مختلفة عن طبيعته، ولها بالتالي طابع ديني، يجد أفضل دليل عليه في واقع أنها تنجز في مناسبات معينة الوظائف عينها. فهي طواطم مساعدة أو ثانوية، أو، بحسب تعبير غدا الآن مكرّسًا بفعل استخدامه، هي طواطم فرعية[44]. فلطالما كان كافيًا، بتأثير شتى أنواع التلاحم والألفة الخاصة، أن تتشكل في عشيرة ما مجموعات أصغر وترابطات أضيق، تنزع إلى أن تعيش حياة مستقلة نسبيًا وإلى أن تشكّل تقسيمات فرعية جديدة مثل العشيرة الفرعية ضمن العشيرة الأكبر. وكي تميز العشيرة الفرعية نفسها وتتفردن، تحتاج إلى طوطم خاص، بالتالي إلى طوطم فرعي[45]. تُختار طواطم هذه المجموعات الثانوية من بين الأشياء المختلفة المصنفة تحت الطوطم الرئيس. لذا، فهي طواطم افتراضية بالمعنى الحرفي للكلمة وتكفي أبسط الظروف لتجعلها تنتقل إلى الفعل. ففيها طبيعة طوطمية كامنة، تتجلى حالما تسمح الظروف لها بذلك أو تقتضيه. هكذا، يحدث أن يكون لفرد واحد طوطمان، طوطم أساس يكون مشتركًا للعشيرة ككل، وطوطم فرعي خاص بالعشيرة الفرعية التي يكون هذا الفرد عضوًا فيها. وهذا شيء مشابه للنومِن[46] (Nomen) والكوغنومن[47] (Cognomen) لدى الرومان[48].

= لكن، علينا توخي الحذر لئلا نستنتج أن هذه الحيوانات تعدّ دنيوية. فسوف نلاحظ أن الفرد لا يمتلك القدرة على أن يأكل منها فحسب، بل إنه ملزم بذلك، بما أنه ممنوع عليه أن يتغذّى بطريقة أخرى. والحال أن هذا الطابع الإلزامي في التعاليم علامة أكيدة على أننا أمام أشياء لها طابع ديني. غير أن العاطفة الدينية التي تتميز بها أدت إلى ولادة اضطرار إيجابي، لا إلى هذا الاضطرار السلبي الذي هو التحريم. بل ربما أمكن أن نلحظ كيف كان لهذا الانعطاف أن يحدث. ورأينا أعلاه (يُنظر الصفحة 193) أن من المفترض أن كلّ فرد يتمتع بنوع من حقّ الملكية على طوطمه، بالتالي على الأشياء المتعلقة به. وأن هذا الوجه من أوجه العلاقة الطوطمية ربما تطوّر بتأثير ظروف معينة، فأصبح أعضاء العشيرة يعتقدون بطبيعة الحال أنه يحق لهم وحدهم التصرف بطوطمهم وبكل ما يرتبط به؛ وأن الآخرين، على العكس من ذلك، لا يملكون الحق في لمسه. وفي مثل هذه الشروط، لا يعود بمقدور العشيرة أن تتغذّى إلا على الأشياء المخصصة لها.

(44) تستخدم السيدة باركر تعبير الطواطم المتعددة (Multiplex totems).

(45) يُنظر على سبيل المثال قبيلة الإيواهلاي في كتاب السيدة باركر:
Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 15 ff;

وقبيلة الووتجوبالوك: Howitt, *Native Tribes*, pp. 121 ff.

للمقارنة، يُنظر: Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,»

(46) الجزء الأوسط من الأسماء الرومانية القديمة. (المترجمة)

(47) الجزء الثالث من الأسماء الرومانية القديمة. (المترجمة)

(48) يُنظر أمثلة في: Howitt, *Native Tribes*, p. 122.

يمكن في بعض الأحيان أن نرى عشيرة فرعية تحرر نفسها تمامًا وتغدو جماعة مستقلة، أي عشيرة منفصلة؛ وعندها، يغدو الطوطم الفرعي بدوره طوطمًا نظاميًا. والأرونتا هي واحدة من القبائل التي دُفعت فيها هذه السيرورة من التشظي إلى حدّها الأقصى. فالمعلومات الواردة في كتاب سبنسر وغيلين الأول تبيّن أنه كان هناك حوالى ستين طوطمًا لدى الأرونتا(49)، لكنّ الأبحاث الحديثة التي قام بها شتريلو بيّنت أن العدد أكبر من ذلك بكثير. فقد عدّد ما لا يقلّ عن 442 طوطمًا(50). ولم يبالغ سبنسر وغيلين حين قالا: «والحقيقة أنه قلما يكون هناك شيء، حيًا كان أم غير حي، يمكن إيجاده في البلد الذي يقيم فيه المحليون دون أن يمنح اسمه لمجموعة طوطمية ما»(51). وهذا التعدد في الطواطم، بل العدد الهائل مقارنة بالسكان، ناجم من أن العشائر الأصلية انقسمت في ظروف خاصة ثمّ انقسمت انقساماتها إلى ما لا نهاية، بحيث انتقلت جميع الطواطم الفرعية تقريبًا إلى مرحلة الطواطم.

هذا ما أثبتته ملاحظات شتريلو إثباتًا قطعيًا، إذ لم يورد سبنسر وغيلين سوى حالات معزولة معينة من الطواطم المترابطة(52). أما شتريلو، فبيّن أن هذا بمنزلة تنظيم عامّ تمامًا في حقيقة الأمر. كما تمكّن من وضع جدول صنّف فيه جميع طواطم الأرونتا تقريبًا بحسب هذا المبدأ: جميعها مرتبطة، إما كمساعدة أو كمشاركة، بحوالى ستين طوطمًا أساس(53)، حيث يُعتقد أن الأولى هي في

(49) يُنظر: Durkheim and Mauss, «De Quelques formes primitives de classification,» p. 28, footnote 2.

(50) يُنظر: Strehlow, vol. 2, pp. 61-72.

(51) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 112.

(52) يُنظر خاصة: Ibid., p. 447, and Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 151.

(53) يُنظر: Strehlow, vol. 3, pp. xiii-xvii.

بل يحدث أن تُربَط الطواطم الفرعية عينها بطوطمين أو ثلاثة طواطم رئيسة بصورة متزامنة. والأرجح أن السبب في ذلك هو عجز شتريلو عن أن يثبت بيقين أيًا من هذه الطواطم هو الرئيس فعلًا.

تؤكّد واقعتان لافتتان، تتعلّقان بهذه اللوحة، بعضًا مما سبق أن قدّمنا من اقتراحات. ففي المقام الأول، الأغلبية العظمى من الطواطم الرئيسة هي حيوانات، باستثناءات قليلة جدًا. وفي المقام الثاني، الكواكب لا تكون أبدًا إلا طواطم ثانوية أو مساعدة. وهذا برهان جديد على أن الكواكب لم ترتقِ إلى مكانة الطواطم إلا في وقت متأخر، وأن الطواطم الرئيسة كانت بداية تختار من المملكة الحيوانية.

خدمة الثانية[54]. والأرجح أن يكون هذا الاعتماد النسبي صدى زمن كان فيه «حلفاء» اليوم مجرد طواطم فرعية، وكانت القبيلة لا تحتوي إلا على عدد صغير من العشائر المقسّمة تقسيمات فرعية إلى عشائر فرعية. والواقع أن كمًّا كبيرًا من الآثار المتبقية يثبت هذه الفرضية. فكثيرًا ما يحدث أن يكون لجماعتين مرتبطتين على هذا النحو الشعار الطوطمي ذاته؛ ولا يمكن تفسير هذه الوحدة في الشعار إلا إذا كانت الجماعتان جماعة واحدة بداية[55]. وفي قبائل أخرى، تتجلى علاقة العشيرتين من خلال الدور والأهمية التي تتخذها كل منهما في شعائر الأخرى. فالعبادتان لا تزالان غير منفصلتين تمامًا؛ والأرجح أن يكون ذلك ناجمًا عن أنهما كانتا مختلطتين كل الاختلاط في البداية[56]. ويفسّر التراث الروابط التي تجمعهما من خلال تخيله أن العشيرتين كانتا في السابق تشغلان مكانين متجاورين[57]. بل تقول الأسطورة صراحة في حالات أخرى إن إحداهما مشتقّة من الأخرى. يحكى أن الحيوان الطوطمي كان ينتمي في البداية إلى النوع الذي لا يزال يخدم كطوطم رئيس؛ وأنه لم يتمايز إلا في مرحلة لاحقة. هكذا، فإن طيور التشانتونغا (chantunga)، المرتبطة اليوم بيرقة الويتشيتلي (witchetly)، كانت يرقات ويتشيتلي في الأزمنة الخرافية، لكنّها تحوّلت لاحقًا إلى طيور. وثمة نوعان يُربطان اليوم مع طوطم نمل العسل يقال إنهما كانا في السابق نمل عسل، وما إلى ذلك[58]. كما أن هذا التحول من طوطم فرعي إلى طوطم يتم بدرجات طفيفة لا يمكن إدراكها، بحيث لا يكون الأمر محسومًا في حالات معينة، ويصعب على المرء القول ما إذا

---

(54) تقول الأسطورة إن الطواطم المساعدة كانت تستخدم في الأزمنة الخرافية في تغذية شعب الطوطم الرئيس، أو حين تكون أشجارًا، قدّمت ظلّها: Ibid., p. 12, and Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 403.

نضيف إلى ذلك أن واقعة أكل الطوطم المساعد لا تقتضي أنه كان يُنظر إليه بوصفه مدنسًا؛ ففي العصر الأسطوري، يُعتقد أن الأسلاف، مؤسسي العشيرة، كانوا يأكلون الطوطم الرئيس نفسه.

(55) هكذا، تمثّل الرسوم المحفورة على التشورينغا في عشيرة القط البري شجرة الهاكيا (Hakea) المزهرة، وهي اليوم طوطم متمايز: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 147-148.

يقول شتريلو إن هذه الواقعة شائعة: Strehlow, vol. 3, p. XII, footnote 4.

(56) يُنظر: Spencer and Gillen: *Northern Tribes*, p. 182, and *Native Tribes*, pp. 151, 297.

(57) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 151, 158.

(58) Ibid., pp. 447-449.

كان إزاء طوطم أساس أم ثانوي[59]. وكما يقول هويت بصدد الووتجوبالوك، إن هناك طواطم فرعية هي طواطم قيد التكوين[60]. هكذا، تشكّل الأشياء المختلفة المصنفة في عشيرة معينة كثيرًا من النوى التي يمكن أن تتشكل حولها عبادات طوطمية جديدة، وهذا أفضل برهان على العواطف الدينية التي تثيرها. فلو لم يكن لها طابع مقدس لما كان في مقدورها أن ترتقي بمثل هذه السهولة إلى مصاف الأشياء المقدسة بامتياز، أي الطواطم النظامية.

هكذا، يتعدى حقل الأشياء الدينية الحدود التي بدا محتجزًا ضمنها في البداية. فهو لا يقتصر على ضم الحيوانات الطوطمية وأعضاء العشيرة من البشر فحسب؛ وبما أن ما من شيء معروف إلا وهو مصنّف في عشيرة وتحت طوطم، فإنه ما من شيء بالمثل إلا ويتلقى بقدر ما انعكاسًا معينًا للطابع الديني. ولما ظهرت الآلهة، كما يُقال، بحق، في الأديان التي تشكلت لاحقًا، فإن كلًا منها كُلّف بصنف معين من الظواهر الطبيعية، هذا بالبحر وذاك بالجو والآخر بالحصاد أو الثمار، وهلمّ جرّا. واعتُقد بأن كل قسم من أقسام الطبيعة هذه يستمد ما فيه من حياة من الإله الذي يرتبط به. إن هذا التقسيم للطبيعة بين الآلهة المختلفة هو الذي يشكّل التصوّر الذي تقدّمه لنا هذه الأديان عن الكون. والحال أنه ما دامت البشرية لم تتخطّ طور الطوطمية بعدُ، فإن طواطم القبيلة المختلفة تؤدي بالضبط الدور الذي ستؤدّيه لاحقًا الشخصيات الإلهية. ففي قبيلة جبل غامبيه التي اتخذناها مثالًا أساس، ثمة عشر عشائر؛ وبالتالي فإن العالم بأكمله مقسّم إلى عشرة أصناف، أو بالأحرى إلى عشر عائلات، لكل منها طوطم خاص بمنزلة أصل لها. ومن هذا الأصل، تستمد الأشياء المصنفة كلها في العشيرة واقعها، نظرًا إلى أنها مصممة على أساس أنها صيغ متنوعة من الكائن الطوطمي؛ فالمطر والرعد والبرق والغيوم والبرَد والشتاء، إذا ما عدنا إلى مثالنا، تعدّ بمنزلة ضروب مختلفة من الغراب. وحين تجتمع هذه العائلات العشر من الأشياء معًا، فإنها تكوّن تمثيلًا للعالم كاملًا ومنهجيًا؛ وهذا التمثيل هو تمثيل ديني، لأن أفكارًا دينية هي التي توفّر له الأسس.

---

(59) هكذا، يتحدث إلينا سبنسر وغيلين عن الحمامة التي تسمى إينتوريتا (Inturita)، مرّة بوصفها طوطمًا رئيسًا: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 410,
ومرة بوصفها طوطمًا مساعدًا، Ibid., p. 448.

(60) يُنظر: Howitt, «Further Notes on the Australian Class System,» pp. 63-64.

وبدلًا من كون الديانة الطوطمية مقتصرة على فئة أو فئتين من الكائنات، فإن مداها يصل إذًا حتى الحدود الأخيرة للكون المعروف. فهي مثل الديانة الإغريقية، تضع الإله في كل مكان، والصيغة الشهيرة: كل شيء مفعم بالآلهة (panta plèrè theôn) يمكن أن تكون بالمثل شعارًا لها.

لكن، للتمكّن من تصوّر الطوطمية على هذا النحو، من الواجب أن نعدّل في نقطة أساسية فكرتنا العامة عنها التي لطالما كانت في أذهاننا. فحتى اكتشافات السنوات الأخيرة، كنا نرى أن الطوطمية تقوم بكلّيتها على عبادة طوطم واحد معين، وكانت تعرّف بأنها ديانة العشيرة. ومن وجهة النظر هذه، كان يبدو أن لدى كل قبيلة عدد من الديانات الطوطمية، كل منها مستقل عن الآخر، يماثل عدد عشائرها المختلفة. وكان هذا التصور منسجمًا أيضًا مع الفكرة السائدة عن العشيرة؛ حيث تُعدّ بمنزلة مجتمع مستقل[61]، مغلق إلى هذا الحد أو ذاك على المجتمعات الأخرى المشابهة، أو يقتصر في علاقاته معها على العلاقات الخارجية والسطحية. بيد أن الواقع أشدّ تعقيدًا. لاشكّ في أن لعبادة كل طوطم مكانها في العشيرة الموافقة، فهناك، وهناك فقط، يُحتفى به، وأعضاء العشيرة هم المسؤولون عنه، وعبرهم يجري انتقاله من جيل إلى جيل، وجنبًا إلى جنب مع المعتقدات التي تشكّل أساسه. لكن من الصحيح أيضًا أن العبادات الطوطمية المختلفةالممارسة على هذا النحو ضمن قبيلة واحدة لا تتطور تطورًا متوازيًا ومع جهل بعضها بعضها الآخر، كما لو أن كلًا منها ديانة كاملة مكتفية بذاتها. فعلى عكس هذا، ينطوي كل منها على الأخرى بشكل متبادل؛ وهي ليست سوى أجزاء من كل واحد، عناصر ديانة واحدة. والبشر في عشيرة معينة لا ينظرون أبدًا إلى معتقدات العشائر المجاورة بعدم المبالاة تلك، أو الشك أو العداء ممّا يثيره في العادة دين ما، يكون غريبًا على المرء؛ بل إنهم يؤمنون بهذه المعتقدات عينها. فشعب الغراب مقتنع أيضًا بأن لشعب الأفعى سلفًا لهم هي أفعى أسطورية، وأنهم يدينون بفضائل خاصة وقوى خارقة لهذا الأصل. ثمّ، ألم نرَ أيضًا أنه في ظروف معينة في الأقل لا يستطيع إنسان أن يأكل طوطمًا ليس طوطمه إلا بعد أن يراعي شكليات شعائرية معينة؟ فعليه، بوجه خاص، أن يطلب السماح من أناس هذا

---

(61) هكذا، جرى خلط العشيرة بالقبيلة في أحيان كثيرة. وهذا الخلط الذي كثيرًا ما يثير الاضطراب في توصيفات الإثنوغرافيين ارتكبه خاصة كور: Curr (ed.), vol. 3, pp. 61 ff.

الطوطم إذا ما كان أي منهم حاضرًا. فهو أيضًا لا يرى أن هذا الطعام دنيوي تمامًا، كما يقرّ بأن هناك ضروبًا حميمة من الألفة بين أعضاء العشيرة التي لا ينتمي إليها والحيوان الذي تحمل اسمه. وعلاوة على هذا، يتجلى هذا النوع من التشارك في المعتقد أحيانًا في العبادة. فعلى الرغم من أن الشعائر المتعلقة بطوطم ما، ينبغي أن تنحصر في إنجازها من حيث المبدأ في شعب هذا الطوطم، إلا أن حضور ممثلين لعشائر أخرى شائع جدًا. بل يحدث في بعض الأحيان ألا يكون دورهم مقتصرًا على دور المشاهدين فحسب؛ صحيح أنهم لا يقومون بدور الكهنة، لكنهم يزيّنونهم ويجهّزون الطقس. بل إن لهم هم أنفسهم مصلحة في إحيائه؛ لذا فإنهم، في قبائل معينة، هم من يدعون العشيرة المؤهلة إلى أن تحيي الطقوس[62]. كما أن هناك حلقة كاملة من الشعائر التي يجب أن تقام في حضور القبيلة مجتمعة؛ وهذه هي طقوس التلقين الطوطمية[63].

من جانب آخر، فإن التنظيم الطوطمي كما وصفناه توًا لا بدّ من أن يكون نتيجة لضرب من ضروب التفاهم بين أعضاء القبيلة كافة بلا تمييز. فمن المستحيل أن تكون كل عشيرة شكّلت عقائدها بطريقة مستقلة بالمطلق؛ بل ليس هناك أدنى شك في أن عبادات الطواطم المختلفة قد ضُبطت إلى حدّ ما لتكون متساوقة مع غيرها، ذلك أن بعضها يكمل بعضًا على وجه الدقة. كما رأينا أن طوطمًا معينًا لا يتكرر عادة مرتين في القبيلة الواحدة، وأن الكون كله موزّع بين الطواطم المتشكلة على هذا النحو بحيث لا يوجد الشيء ذاته في عشيرتين مختلفتين. ولم يكن ممكنًا أن يحدث تقسيم بهذه المنهجية لولا وجود اتفاق مضمر أو فُكّر فيه، ولا بدّ من أن القبيلة بأكملها شاركت فيه. لذا، فإن مجموعة العقائد التي نشأت على هذا النحو هي شأن قبلي جزئيًا (وجزئيًا فحسب)[64].

---

(62) إنها الحال بصورة خاصة بين الوارامونغا: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 298.

(63) يُنظر على سبيل المثال: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 380 et passim.

(64) بل يمكن أن نتساءل إن كانت توجد أحيانًا طواطم قبلية. هكذا، نرى أنه يوجد عند الأرونتا حيوان هو القط البري، يفيد كطوطم لعشيرة معينة، لكنّه محرّم على القبيلة بأكملها؛ وحتّى أعضاء العشائر الأخرى لا يسمح لهم بأن يأكلوا منه إلا باعتدال شديد: Ibid., p. 168.

لكننا نعتقد أن التحدث في هذا الشأن عن طوطم قبَلي أمر خاطئ؛ إذ ينبغي ألا نستنتج من كون أكل حيوان ما محرّمًا، أن يكون هذا الحيوان طوطمًا. وبالفعل، يمكن أن تؤدي أسباب أخرى إلى التحريم. ولا شكّ في أن الوحدة الدينية في القبيلة واقعية، لكنّها تترسّخ بمساعدة رموز أخرى. وسوف نظهر أدناه ما هي تلك الرموز (القسم الثاني، الفصل التاسع).

لكي نلخّص إذًا، بغية التوصل إلى فكرة وافية عن الطوطمية، ينبغي ألا نقتصر على حدود العشيرة ونحبس أنفسنا فيها، بل يجب أن ننظر إلى القبيلة ككل. صحيح أن العبادة الخاصة بكل عشيرة تتمتع باستقلال عظيم؛ بل يمكن أن نتوقّع منذ الآن أن الاختمار الفعال للحياة الدينية يحدث داخل العشيرة. لكن، صحيح أيضًا أن هذه العبادات يتكافل بعضها مع بعض، وأن الديانة الطوطمية هي المنظومة المعقدة المتشكّلة بفضل اجتماع تلك العبادات، شأن تعددية الآلهة لدى الإغريق، والتي تشكلت من اتحاد جميع العبادات الخاصة التي كانت تتجه إلى الآلهة المختلفة. وكما بينّا توًا أن للطوطمية، مفهومة على هذا النحو، كوسمولوجيتها أيضًا، أي تصورها للكون.

الفصل الرابع

العقائد الطوطمية المحض (خاتمة)

الطوطم الفردي والطوطم الجنسي

لم ندرس الطوطمية في ما سبق إلا بوصفها مؤسسة عامة، إذ كانت الطواطم الوحيدة التي عرضنا لها حتى الآن هي الشيء المشترك في عشيرة أو بطن، أو بمعنى معين في القبيلة[1]؛ ولم يكن للفرد حصة فيها إلا بوصفه عضوًا في الجماعة. لكننا نعلم أنه لا يوجد دين يخلو من المظهر الفردي. وتنطبق هذه الملاحظة العامة على الطوطمية. فإلى جانب الطواطم اللاشخصية والجماعية التي تحتل الصفوف الأولى، ثمة طواطم أخرى خاصة بكل فرد تعبّر عن شخصيته، ويحتفي بعبادته إياها في خصوصيته.

I. الطوطم الفردي بوصفه اسم علم؛ طابعه المقدّس

في بعض القبائل الأسترالية ومعظم المجتمعات الهندية في أميركا الشمالية[2]، يقيم كل فرد مع شيء محدد علاقة شخصية تمكن مقارنتها بالعلاقة التي تقيمها كل عشيرة مع طوطمها. فأحيانًا، يكون هذا الشيء كائنًا غير حي أو

---

(1) الطواطم هي أشياء القبيلة بمعنى أن هذه الأخيرة بأكملها تهتم بالعبادة التي تدين بها كل عشيرة لطوطمها.

(2) قام فريزر بوضع مسرد كامل جدًا للنصوص المتعلقة بالطوطمية الفردية في أميركا الشمالية، يُنظر: James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910), vol. 3, pp. 370-456.

شيئًا اصطناعيًا؛ لكنّه في الغالب الأعم حيوان. وفي بعض الحالات يقوم بالوظيفة عينها جزء محدود من الأعضاء مثل الرأس أو القدمين أو الكبد[3].

يلعب اسم الشيء أيضًا دور الاسم للفرد. إنه لقبه الشخصي، اسمه الذي يضاف إلى الطوطم الجماعي، مثلما يضاف الاسم الأول (praenomen) عند الرومان إلى الاسم القبلي الثاني (nomen gentilicium). صحيح أن الأمر لم يؤكّد لنا إلا عبر عدد معين من المجتمعات[4]؛ لكن الأرجح أن يكون عامًا. وبالفعل، سوف نظهر بعد قليل وجود تطابق في الطبيعة بين الشيء والفرد؛ والحال أن التطابق في الطبيعة يقتضي تطابقًا في الاسم. فالاسم الذي يُمنح أثناء الطقوس الدينية التي تتميز بأهمية خاصة يمتلك طابعًا مقدّسًا. فهو لا يلفَظ في الظروف العادية الخاصة بالحياة الدنيوية، بل يحدث أن تُعدل إلى حد ما الكلمة المعتادة التي تستخدم في الإشارة إلى الشيء كي يكون ممكنًا أن يفيد في هذا الاستخدام الخاص[5]. ويعود هذا الأمر إلى استبعاد مصطلحات اللغة الاعتيادية عن الحياة الدينية.

في القبائل الأميركية في الأقل، يترافق مع هذا الاسم شعار يحوزه كل فرد ويمثّل، بأشكال شتّى، الشيء الذي يشير إليه هذا الاسم. على سبيل المثال، يرتدي

---

(3) على سبيل المثال، عند الهورون والإيروكوا والألغونكين، يُنظر: Pierre de Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France* (Paris, 1744), vol. 6, pp. 67-70, and F. Sagard, *Le Grand voyage du pays des Hurons* (Paris: Tross, 1865), p. 160,

وعند الهنود الذين رصدهم تومسون: James Teit, *The Thompson Indians of British Columbia* (1900), p. 355.

(4) هذه هي حال الإيوين: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 133;

والكورناي: Ibid., p. 135;

وعدد من قبائل كوينزلاند: Walter Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» *North Queensland Ethnography*, Bulletin no. 5 (1903), p. 19, and Alfred Haddon, *Head Hunters* (London: Methuen, 1901), p. 193;

وعند الديلاوير: John Heckewelder, *An Account of the History Manners and Customs of the Indian Nations who once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States* (Philadelphia: Historical Society of Pennsylvania, 1881; [1876]), p. 238;

وعند هنود تومسون: Teit, *The Thomson Indians of British Columbia*, p. 355;

وعند الساليش ستاتلوم (Salish Statlumh): Charles Hill Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» *J.A.I.*, vol. 35 (1905), pp. 147 ff.

(5) يُنظر: Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» p. 154.

كل ماندان (Mandan) جلد الحيوان الذي يحمل اسمه(6). وإذا كان طائرًا، يتزيّن الفرد بريشه(7). وكان الهورون والألغونكين يقومون بوشم صورته على أجسامهم(8). كما يُمثل على السلاح(9). وفي قبائل الشمال الغربي، يقومون بحفر الطوطم الفردي أو نحته، شأنه شأن الشعار الجماعي الخاص بالقبيلة، على الأدوات والمنازل(10) وسواها؛ ويكون الأوّل علامة على الملكية الشخصية(11). وفي كثير من الأحيان، يجمعون الشعارين معًا؛ ويفسّر هذا الأمر جزئيًا التنوع الكبير في أشكال الشعارات الطوطمية لدى هذه الشعوب(12).

تقوم أوثق الصلات بين الفرد والحيوان الذي يحمل اسمه. ثمّ إن طبيعة الإنسان من طبيعة الحيوان؛ فهو يتمتع بمزاياه، تمامًا مثلما يحمل عيوبه. فعلى سبيل المثال، من المفترض أن الشخص الذي يحمل النسر شعارًا فرديًا له يحوز ملَكة رؤية المستقبل؛ وحين يحمل اسم الدب، يقال إنه معرّض للإصابة في المعارك لأن الدب بطيء وثقيل ويسهل اصطياده(13)؛ وإذا ما كان الحيوان محتقرًا، يتعرّض الإنسان للاحتقار عينه(14). بل تبلغ القرابة بين الكائنين حدًا يدفع إلى الاعتقاد بأن الرجل يمكن أن يتخذ شكل الحيوان في بعض الظروف، ولا سيما في حالة الخطر(15). وعلى

---

(6) يُنظر: George Catlin, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians* (London, 1876), vol. 1, p. 36.

(7) يُنظر: Jean-Baptiste Du Halde, *Lettres édifiantes et curieuses* (Paris, 1703-1776), vol. 6, pp. 172 ff.

(8) يُنظر: Charlevoix, vol. 6, p. 69.

(9) يُنظر: James Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), p. 443.

(10) يُنظر: Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (1895), p. 323.

(11) يُنظر: Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» p. 154.

(12) يُنظر: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 323.

(13) يُنظر: Alice Fletcher, «The Import of the Totem. A Study from the Omaha Tribe,» *Annual Report of the Smithsonian Institute* (1897), p. 583.

سنجد وقائع مشابهة في: Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, pp. 345, 356, and Peter Jones, *History of the Ojibway Indians* (London: A. W. Bennett, 1861), p. 87.

(14) هذه هي على سبيل المثال حال الكلب عند الساليش ستاتلوم بسبب حالة الاستعباد التي يعيشها. Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» p. 153.

(15) يُنظر: K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), p. 21.

عكس ذلك، يعدّ الحيوان قرينًا للإنسان، كأنه صنوه[16]. وتكون الشراكة بينهما وثيقة إلى درجة أن مصيريهما كثيرًا ما يعدّان متلاحمين، فلا شيء يمكن أن يمس واحدهما من دون أن يعاني الآخر آثاره[17]. وإذا ما هلك الحيوان، صارت حياة الإنسان مهددة. لذلك، ثمة قاعدة واسعة الشيوع تقتضي عدم قتل الحيوان، خصوصًا بعدم أكل لحمه. والتحريم الذي يتضمّن جميع أشكال التخفيف والاعتدال، حين يتعلّق الأمر بطوطم العشيرة، هو أكثر قطعية وإطلاقًا بكثير في حال كان الطوطم شخصيًا[18].

أما الحيوان، فيحمي الإنسان ويكون سيدًا له بمعنى من المعاني. فهو يحذّره من الأخطار المحدقة به ويلفت نظره إلى وسائل الهرب منها[19]؛ كما يوصف بأنه صديقه[20]. كذلك، وبما أنه ينظر إليه في كثير من الأحيان على أنه يمتلك قدرات خارقة، فهو ينقل تلك القدرات لشريكه البشري. يعتقد هذا الشريك أنه قادر على مقاومة الرصاص والأسهم والضربات بشتى أشكالها[21]. بل تبلغ ثقة الفرد بحاميه حدًا يدفعه إلى تحدي أشد الأخطار وتحقيق إنجازات مدهشة

---

(16) تقول باركر: «روح الإنسان موجودة في اليونبياي (Yunbeai) (الطوطم الفردي) الخاص به واليونبياي الخاص به موجود فيه». يُنظر: Ibid.

(17) يُنظر: Ibid., p. 20.

الأمر مماثل عند بعض الساليش: Charles Hill Tout, «Ethnological Report On the Stseelis and Skaulits Tribes,» *J.A.I.*, vol. 34 (1904), p. 324.

الواقعة عامة بين هنود أميركا الوسطى: Daniel Brinton, «Nagualism, a Study in Native American Folklore and History,» *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 33 (1894), p. 32.

(18) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*; Howitt, *Native Tribes*, p. 147, and Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» p. 443.

من جانب آخر، بيّن فريزر حالات أميركية وأثبت عمومية التحريم: Frazer, vol. 3, p. 450.

صحيح أننا رأينا أنه كان على الفرد في أميركا البدء بقتل الحيوان ليستخدم جلده في صنع ما يطلق عليه الإثنوغرافيون تسمية حقيبة طبية. لكن لم تلاحظ هذه العادة إلا في خمس قبائل؛ والأرجح أن هذا شكل معدّل ومتأخّر في المؤسسة.

(19) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 135, 147, 387; A. Howitt, «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» *J.A.I.*, vol. 16 (1887), p. 34, and James Teit, *The Shuswap* (Leiden, 1909), p. 607.

(20) يُنظر: H. A. Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S. Wigg, 1879), p. 197.

(21) يُنظر: Franz Boas, *Sixth Report on the North-West Tribes of Canada* (London: The Association, 1890), p. 93; Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 336, and Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 394.

ببسالة صافية لأن الإيمان يمنحه الشجاعة والقوة اللازمتين لذلك[22]. غير أن العلاقات بين الإنسان وسيده ليست علاقات اعتماد صرف وبسيط، إذ يستطيع الفرد من جانبه أن يؤثّر في الحيوان. فهو يصدر له الأوامر ويتحكّم به. على سبيل المثال فإن الكورناي الذي يكون القرش صديقه وحليفه يعتقد أنه يستطيع تشتيت أسماك القرش التي تهدد زورقًا بمجرد تلاوة تعويذة[23]. وفي حالات أخرى، يعتَقد أن الصلة المعقودة على هذا النحو تكسب الإنسان استعدادًا خاصًا للنجاح في اصطياد الحيوان[24].

يبدو أن طبيعة هذه العلاقات تقتضي فعلًا وجوب ألا يكون الكائن الذي يجد كل فرد نفسه مرتبطًا به على هذا النحو إلا فردًا، وليس طائفة. ليس هناك نوع يكون صنوًا لنا. وفي الحقيقة، هناك حالات تؤدّي فيها شجرة معينة أو صخرة معينة أو حجر محدد هذا الدور[25]. والأمر مشابه بالضرورة كلّما نُظر إلى هذا الحيوان ووجوده ووجود الإنسان بوصفها متلاحمة. ولا يمكن أن يحدث الاتحاد عبر تلاحم من هذا القبيل بنوع كامل لأنه ليس هناك يوم ولا لحظة، إن جاز القول، لا يخسر فيها هذا النوع أحد أعضائه. بيد أن البدائي يعاني من عجز عن التفكير في الفرد بمعزل عن النوع؛ والصلة التي تجمعه بالواحد تمتد بكل طبيعية إلى الآخر؛ وهو يخلط بينهما في الشعور عينه. هكذا، يكون النوع كلّه مقدّسًا لديه[26].

---

(22) سوف نجد وقائع في: Tout, «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» pp. 144-145.

للمقارنة، يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 29.

(23) وفق معلومات قدمها هويت في رسالة شخصية إلى فريزر: Frazer, vol. 1, p. 495, footnote 2.

(24) يُنظر: Tout, «Ethnological Report On the Stseelis and Skaulits Tribes,» p. 324.

(25) يُنظر: Howitt, «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» p. 34; Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains* (Paris, 1724), vol. 1, p. 370, and Charlevoix, vol. 6, p. 68.

ينطبق الأمر نفسه على الأتاي والتامانيو في موتا (Mota):
R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 250-251.

(26) لذلك، لا يوجد بين هذه الحيوانات الحامية وبين التمائم خط التمييز الذي اعتقد فريزر أنه تمكّن من وضعه بين هذه وتلك. فهو يقول إن التميمة أو الفتشية تبدأ حين يكون الكائن الحامي شيئًا فرديًا ولا يكون طائفة: Frazer, p. 56;

والحال أنه يحدث أن يؤدّي حيوان محدد هذا الدور، حتى في أستراليا، يُنظر:
Howitt, «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» p. 34.

والحقيقة هي أن مفهومَي التميمة والتمائمية لا يدلّان على أيّ شيء محدد.

في طبيعة الحال، تطلق أسماء مختلفة على هذا الكائن الحامي باختلاف المجتمعات: ناغوال (nagual) لدى هنود المكسيك[27]، مانيتو عند الألغونكين، أوكي (okki) عند الهورون[28]، سنام (snam) عند بعض الشاليش[29] وسوليا (sulia) عند آخرين[30]، بودجان (budjan) عند الإيوين[31]، يومبياي (yumbeai) عند اليواهلاي[32]، وهلمّ جرّا. وبسبب أهمية هذه المعتقدات والممارسات لدى هنود أميركا الشمالية، اقتُرح وضع كلمة ناغوالية (nagualisme) أو مانيتوية (manitouisme) للإشارة إليها[33]. لكننا نجازف، إذ نمنحها اسمًا خاصًا ومميزًا، على الرغم من عدم معرفتنا علاقتها بالطوطمية معرفة جيدة. فالمبادئ عينها تطبّق هنا على العشيرة وهناك على الفرد. هنا وهناك، يسود الإيمان عينه بوجود صلات حيوية بين الأشياء والبشر وبأن الأشياء تمتلك قدرات خاصة يستفيد منها حلفاؤها من البشر. وتسود أيضًا عادة منح الإنسان اسم الشيء الذي يشترك معه وإضافة شعار إلى هذا الاسم. فالطوطم هو سيد العشيرة، مثلما يكون طوطم الفرد الشخصي سيدًا له. ينبغي بالتالي أن تظهر المصطلحات هذه القرابة بين المنظومتين؛ لذلك، سوف نطلق، مع فريزر، تسمية «طوطمية فردية» على عبادة كل فرد سيدَه. هذا التعبير أكثر تبريرًا لأن البدائي يشير في بعض الأحيان بالكلمة عينها إلى طوطم العشيرة وإلى الحيوان الحامي الفرد[34]. ولئن كان تايلور وباول رفضا هذه التسمية وطالبا بمصطلحات متباينة لهذين

---

(27) يُنظر: Brinton, «Nagualism, a Study in Native American Folklore and History,» p. 32.

(28) يُنظر: Charlevoix, vol. 6, p. 67.

(29) يُنظر: Tout, «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» p. 142.

(30) يُنظر: Tout, «Ethnological Report On the Stseelis and Skaulits Tribes,» pp. 311 ff.

(31) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 133.

(32) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.

(33) يُنظر: J. W. Powell, «An American View of Totemism,» *Man*, no. 84 (1902), and Edward Tylor, «Totem Post of the Haida Village of Masset,» *J.A.I*, new series, vol. 1 no. 1 (1872).

وقد عبّر أندرو لانغ عن أفكار مماثلة في: Andrew Lang, *Social Origins* (London; New York; and Bombay, Longmans, Green, and Co., 1903), pp. 133-135.

أخيرًا، تراجع فريزر نفسه عن رأيه الأول وهو يقول حاليًا إنه حتى اليوم الذي تُعرف فيه العلاقة الموجودة بين الطواطم الجماعية والأرواح الحارسة معرفة أفضل، فمن الأفضل الإشارة إليها بأسماء مختلفة: Frazer, vol. 3, p. 456.

(34) هذه هي الحال في أستراليا لدى الإيوين: Howitt, *Native Tribes*, p. 81,

والنارينييري: Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» pp. 197 ff.

النمطين من المؤسسات الدينية، فذلك لأنهما يعتقدان أن الطوطم الجماعي ليس سوى اسم، علامة مشتركة، ليس لها أي طابع ديني[35]. لكننا نعلم خلافًا لذلك، أنه شيء مقدس، بل بدرجة أعلى من الحيوان الحامي. في أي حال، سوف تظهِر لنا تتمة هذه الدراسة مدى الترابط الوثيق بين هذين الشكلين من الطوطمية[36].

لكنّ التباينات كبيرة بين هاتين المؤسستين، على الرغم من أن القرابة التي تجمع بينهما وثيقة. ففي حين تعدّ العشيرة نفسها تتحدّر من الحيوان أو النبات الذي يفيدها كطوطم، لا يعتقد الفرد أنه يقيم أي علاقة نسب مع طوطمه الشخصي. إنه صديق وشريك وحام وليس قريبًا. يستفيد المرء من الفضائل التي يفترض أن هذا الطوطم يتمتع بها؛ لكنّه لا يرتقي معه إلى قرابة الدم. وفي المقام الثاني، يسمح أعضاء عشيرة ما للعشائر المجاورة بأكل الحيوان الذي تحمل اسمه على نحو جماعي، بشرط وحيد هو الالتزام بالشكليات اللازمة. وعلى عكس ذلك، لا يحترم الفرد الحيّز الذي ينتمي إليه طوطمه الشخصي فحسب، بل يجهد أيضًا لحمايته من الأجانب، في الأقل حيث يُعتقد أن مصيري الإنسان والحيوان متصلان.

لكنّ هذين الصنفين من الطواطم يتباينان خاصة في أسلوب اكتسابهما.

فالطوطم الجماعي جزء من الوضع القانوني لكل فرد لأنه متوارث عمومًا؛ وفي أي حال، فإن الولادة هي التي تعيّنه من دون أن تكون لإرادة البشر أي علاقة بها. أحيانًا، يكتسب الطفل طوطم أمه (الكاميلاروي والدييري والأورابونا وسواها)؛ وأحيانًا أخرى، يكتسب طوطم أبيه (النارينييري والوارامونغا وسواها)؛ وأخيرًا، يكتسب المرء الطوطم المهيمن في المكان الذي حملت فيه أمه (الأرونتا واللوريتجا). وعلى عكس ذلك، يكتسَب الطوطم الفردي بفعل متعمد[37]، إذ لا بد

---

(35) يقول تايلور: «الطوطم لا يشبه سيد الفرد أكثر مما يشبه شعار النبالة صورة قديس»، يُنظر:
Tylor, p. 2.

كذلك، إذا كان فريزر ينضم اليوم إلى رأي تايلور، فلأنه أصبح يرفض الاعتراف بأي طابع ديني لطوطم العشيرة: Frazer, vol. 3, p. 452.

(36) يُنظر الفصل التاسع من هذا القسم من هذا الكتاب.

(37) لكن بموجب مقطع من ماثيوس، الطوطم الفردي موروث بين الووتجوبالوك. يقول: «إن كل فرد يعلن عن حيوان أو نبات أو شيء غير حي بوصفه طوطمه الخاص والشخصي ويقول إنه ورثه عن أمه»:
Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» = *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), p. 291.

من وجود مجموعة من العمليات الشعائرية لتحديده. فعند هنود أميركا، المنهج الأكثر استخدامًا هو الآتي: في حدود سنّ البلوغ وحين تدنو لحظة التلقين، ينسحب الشاب إلى مكان منعزل، كالغابة مثلًا. وهناك، يخضع نفسه لمدة من الزمن تتراوح بين بضعة أيام وسنوات عدة لجميع أشكال التمارين المنهكة وغير الطبيعية. فهو يصوم ويتنسك ويكبد نفسه شتى أنواع التشطيب. تارة يهيم على وجهه وهو يطلق صرخات عنيفة، عواءً حقيقيًا؛ وتارة أخرى يبقى متمددًا على التراب ساكنًا وهو ينوح. أحيانًا يرقص ويصلي ويبتهل لآلهته العادية. هكذا، يمسي في حالة من الاستثارة المفرطة التي تقارب الهذيان. وحين يصل إلى هذا الحد الأقصى، يسهل أن تتّخذ تمثيلاته طابعًا مهلوسًا. يقول هيكويلدر[38] (Heckewelder): «عشية تلقين فتى، يتعرض لنظام غذائي بديل من الصوم والمعالجة الطبية؛ فيمتنع عن تناول أي غذاء، ويبتلع أكثر العقاقير قوة وتنفيرًا: لهذه المناسبة، يشرب صنوف الأعشاب المغلية السامّة حتى يصبح ذهنه في حالة توهان حقيقي. وفي هذه اللحظة، تكون لديه أو يعتقد أن لديه رؤى أو أحلامًا خارقة للطبيعة، وهذا كله أعدّه عليه مسبقًا هذا التدريب، إذ يتخيل أنه يطير عبر الرياح ويشق طريقه تحت التراب، ويقفز من قمّة إلى أخرى فوق الوديان، ويصارع عمالقة ووحوشًا»[39] ويروّضها. في هذه الشروط، حين يرى أو يعتقد أنه يرى، والنتيجة واحدة في الحالتين، في الحلم أو في اليقظة، حيوانًا يأتيه بسلوك يبدو أنه يبرهن نوايا طيبة، فهو سيتخيل أنه اكتشف السيّد الذي لطالما كان ينتظره[40].

= لكن من الواضح أنه إذا كان لكل أبناء عائلة واحدة طوطم الأم كطوطم شخصي، فلا يكون لهم ولا لأمهم في واقع الأمر طوطم شخصي. الأرجح أن ماثيوس يريد أن يقول إن كل فرد يختار طوطمه الفردي ضمن حلقة من الأشياء المخصصة لعشيرة أمه. وبالفعل، سنرى أن لكلّ عشيرة طواطمها الفردية التي تكون ملكًا حصريًا لها، ولا يستطيع أعضاء العشائر الأخرى التصرف بها. في هذه الحالة، تحدد الولادة الطوطم الفردي بدرجة معينة، لكن بهذه الدرجة فحسب.

(38) جون هيكويلدر (1743-1823)، مبشر أميركي درس بعناية لغات الهنود الأميركيين وعاداتهم. (المترجمة)

(39) يُنظر: John Heckewelder, «An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once Inhabited Pennsylvania,» *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society*, vol. 1 (1818), p. 238.

(40) يُنظر: Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» p. 507; Catlin, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians*, vol. 1, p. 37; Fletcher, «The Import of the Totem. A Study from the Omaha Tribe,» p. 580; Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, pp. 317-320, and Tout, «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» p. 144.

بيد أن هذا الإجراء نادر الاستخدام في أستراليا[41]. ففي هذه القارة، يبدو أن الطوطم الشخصي مفروض على يد طرف ثالث، إما عند الولادة[42] أو لحظة التلقين[43]. ويؤدّي هذا الدورَ عادة أحد الأقارب، أو شخصية مزودة بقدرات خاصة، مثل شيخ أو ساحر. وفي بعض الأحيان، تستخدَم إجراءات تنتمي إلى مجال العرافة. فعلى سبيل المثال، تقوم الجدة أو نساء عجائز أخريات في خليج شارلوت الواقع في رأس بدفورد (Bedford) على نهر بروسربين (Proserpine) بأخذ قطعة صغيرة من الحبل السري الذي ترتبط به المشيمة ويدورنها بشيء من العنف. في هذه الأثناء، تقترح عجائز أخريات، يجلسن في حلقة، أسماء مختلفة على التوالي، ويتبنّيْن الاسم الذي يُلفظ في اللحظة التي ينقطع فيها الحبل[44]. وعند الفارايكانا (Varraikanna) في رأس يورك (York)، يقدَّم للمتلقّن شيء من الماء بعد أن يقلَع سنّه كي يغسل فمه، ويطلَب منه أن يبصق في دلو مملوء بالماء، ثم تتفحص العجائز بعناية الخثرة المكونة من الدم واللعاب والمرمية على هذا النحو، ويصبح الشيء الطبيعي الذي يذكّر به شكلها طوطمًا شخصيًا للشاب[45]. وفي حالات أخرى، ينتقل الطوطم مباشرة من فرد إلى آخر، على سبيل المثال من الأب إلى الابن، أو من العم أو الخال إلى ابن أخيه أو ابن أخته[46]. كذلك، يستخدم هذا الإجراء في أميركا.

---

(41) لكننا نصادف بعض الأمثلة عليه. في الأحلام، يرى سحرة الكورناي طواطمهم الشخصية وهي تتكشّف أمامهم: Howitt: *Native Tribes*, p. 387, and «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» p. 34.

يعتقد أهالي رأس بدفورد أنه حين يحلم شيخ بشيء ليلًا، فهذا الشيء هو الطوطم الشخصي لأول شخص يلتقي به في اليوم التالي: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» p. 19.

لكن ربما لا نحصل بهذا المنهج إلا على طواطم شخصية تكميلية ومساعدة. في هذه القبيلة، يستخدَم إجراء آخر لحظة التلقين، مثلما نورد في النص.

(42) في بعض القبائل التي يتحدث عنها روث، يُنظر: Ibid.,

وفي بعض القبائل المجاورة لميريبورو (Maryborough) [في منطقة فيكتوريا، أستراليا]: Howitt, *Native Tribes*, p. 147.

(43) عند الويرادجوري (Wiradjuri): Howitt: *Native Tribes*, p. 406, and «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» p. 50.

(44) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine».

(45) يُنظر: Haddon, *Head Hunters*, pp. 193 ff.

(46) بين الويرادجوري (المراجع المذكورة أعلاه ص 225، الهامش 43).

ففي مثال يذكره هيل توت، أراد المنفّذ شامان[47] (shamane) أن ينقل طوطمه إلى ابن أخيه. «اتخذ العم الشعار الرمزي للسنام (snam) (الطوطم الشخصي) الخاص به؛ وكان هذا الشعار جلد طائر مجففًا. دعا ابن أخيه إلى النفخ على الجلد، ثمّ نفخ هو نفسه وتلفظ بكلمات غامضة. حينذاك، بدا لبول (اسم ابن الأخ) أن الجلد تحول إلى طائر حي أخذ يحوم فوقهما لبضع لحظات ثم اختفى. تلقى بول في اليوم عينه تعليمات بالحصول على جلد طائر من النوع عينه وارتدائه؛ وامتثل للتعليمات. وفي الليلة التالية، حلم أن السنام ظهر له على هيئة كائن بشري كشف له الاسم السري الذي يجب التلفظ به حين نريد استدعاءه، ووعده بحمايته»[48].

علاوة على أن الطوطم يُكتَسب ولا يمنح، فإن اكتسابه ليس إلزاميًا بصورة عامة. فبداية، ثمة في أستراليا عدد كبير من القبائل التي تبدو فيها هذه العادة مجهولة تمامًا[49]. علاوة على ذلك، وحيثما وُجدت، غالبًا ما تكون اختيارية. هكذا، نرى أن لدى الإيواهلاي عددًا كبيرًا من العلمانيين الذين ليس لديهم طوطم فردي يستقون منه قدراتهم، في حين يحوز جميع السحرة طوطمًا مثله. على أن حيازته حظوة يوزّعها الساحر كما يحلو له، لكنّه يخصّ بها أصدقاءه ومن يفضّلهم ومن يطمحون ليصبحوا زملاءه[50]. كذلك، ولدى بعض الساليش، لا يتزود بحام من هذا النوع إلا الأفراد الراغبون في التميز تميزًا خاصًا في الحرب أو

---

(47) بصورة عامة، يبدو حقًا أن عمليات النقل هذه من الأب إلى ابنه لا تحدث إلا حين يكون الأب شامان أو ساحرًا. والحال مماثلة أيضًا عند هنود تومسون:

Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 320,

وعند الويرادجوري المراجع المذكورة في الهامش 43 من هذا الفصل.

(48) يُنظر: Tout, «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» pp. 146-147.

الشعيرة الأساس هي تلك التي تتمثل في النفخ على الجلد. وفي حال لم تنفّذ جيدًا، لا يتم النقل. لأن النفَس هو النفْس، وفق ما سنرى لاحقًا. وحين ينفخ كل من الساحر والمتلقي على جلد الحيوان، فإنهما ينفثان شيئًا من نفسيهما اللتين تتداخلان في الوقت عينه الذي تتواصلان مع طبيعة الحيوان، وهذا الأخير يشارك هو أيضًا في الطقس على هيئة رمزه.

[الشامان ساحر ديني يزعم أن لديه قوة تتغلب على النيران ويقوم بتحضير الأرواح والتواصل مع الموتى. (المترجمة)]

(49) يُنظر: N. W. Thomas, «Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism,» *Man*, vol. 4 (1904), p. 85.

(50) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 20, 29.

في الصيد، أو الطامحون لوظيفة الشامان[51]. إذًا، يبدو أن هناك شعوبًا في الأقل تنظر إلى الطوطم الفردي بوصفه ميزة ووسيلة مريحة أكثر منه ضرورة. ويكون حسنًا الحصول عليه؛ لكنّ المرء غير ملزم بذلك. وعلى عكس ذلك، لا يكون المرء مرغمًا على الاكتفاء بطوطم واحد؛ فإذا ما أراد التمتع بحماية أفضل، لا شيء يحول دون أن يسعى إلى الحصول على طواطم عدة[52]، كما أنه يستطيع أن يغيّر طوطمه في حال لم يقم بدوره جيدًا[53].

غير أن الطوطمية الفردية تتمتع بقوة مقاومة لا تستطيع طوطمية العشيرة بلوغها، على الرغم من أن فيها ما هو أكثر مدعاة للاختيار والحرّية. لقد كان أحد المخبرين الرئيسين لهيل توت شخصًا تبناه الساليش؛ لكنّ إيمانه بفاعلية الطواطم الفردية بقي ثابتًا لا يتزعزع على الرغم من أنه تخلّى بإخلاص عن معتقدات أسلافه كلها، وتحوّل إلى معلّم أنموذجي للدين[54]. كذلك، وعلى الرغم من اختفاء الآثار المرئية للطوطمية الجماعية في البلدان المتحضرة، إلا أن فكرة وجود تلاحم بين كل فرد وحيوان أو نبات أو شيء خارجي ما، في أساس العادات، هي أمر لا يزال قابلًا للملاحظة في بلدان أوروبية عدة[55].

II. طواطم المجموعات الجنسية

إن بين الطوطمية الجماعية والطوطمية الفردية شكلًا وسيطًا ينتمي إلى هذه وتلك: إنها الطوطمية الجنسية. نجدها في أستراليا وفي عدد قليل من القبائل، ويشار إليها خاصة في فيكتوريا ونيوويلز الجنوبية[56]. أجل، لقد صرّح ماثيوس

(51) يُنظر: Tout: «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» p. 143-146, and «Ethnological Report On the Stseelis and Skaulits Tribes,» p. 324.

(52) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 30; Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 320, and Tout, «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» p. 144.

(53) يُنظر: Charlevoix, vol. 6, p. 69.

(54) يُنظر: Tout, «Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia,» p. 145.

(55) هكذا، تزرع شجرة لدى ولادة طفل وتحاط بضروب الرعاية الورعة؛ إذ يسود اعتقاد بأن مصيرها ومصير الطفل متلاحمان. كذلك ذكر فريزر في كتابه **الغصن الذهبي** عددًا من العادات أو المعتقدات التي تترجم الفكرة عينها ترجمة مختلفة، للمقارنة يُنظر: Sidney Hartland, *The Legend of Perseus* (London, D. Nutt, 1894-96), vol. 2, pp. 1-55.

(56) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 148 ff; Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnal* =

بأنه لاحظها في جميع أجزاء أستراليا التي زارها، لكن من دون أن يورد وقائع دقيقة تدعم تأكيده ذاك[57].

عند هذه الشعوب المختلفة، يشكّل رجال القبيلة كافة من جهة وجميع نسائها من جهة أخرى مجتمعين متمايزين، بل متضادين، أيًا تكن العشائر التي ينتمون إليها. والحال أن كلًا من هاتين الهيئتين الجنسيتين تعتقد أنها موحدة بصلات سرية مع كائن محدد. لدى الكورناي، يعدّ الرجال كافة أنفسهم إخوة للأموة المنمنمة (ييرونغ (Yeerùng))، وتعدّ النساء كافة أنفسهنّ أخوات للدُّخلة[58] (دجيتغون (Djeetgùn))؛ ذلك أن الرجال كافة ييرونغ والنساء كافة دجيتغون. لدى الووتجوبالوك والوورونجيري (Wurunjerri)، يؤدّي هذا الدور الخفاش والنيغتهجار (nigthjar) (أحد أنواع البومة الصمعاء). وفي قبائل أخرى، تحلّ القعقعة محل النيغتهجار. يرى كلّ جنس في الحيوان الذي يقاربه على هذا النحو حاميًا من الملائم معاملته بأشد أنواع المراعاة، لذلك يحرَّم قتله وأكله[59].

هكذا، يؤدّي هذا الحيوان الحامي في كلّ مجتمع جنسي الدور الذي يؤدّيه طوطم القبيلة بالنسبة إلى هذه المجموعة الأخيرة. بالتالي، يكون مصطلح الطوطمية الجنسية الذي نستعيره من فريزر[60] مبررًا. بل إن هذا الطوطم ذا الجنس الخاص يشابه بالذات طوطم العشيرة في أنه جماعي هو الآخر؛ فهو

(Melbourne: G. Robertson, 1880), pp. 194, 1201 ff., and James Dawson, *Australian Aborigines* (Australia, 1881), p. 52.

كذلك، يشير توم بيتري إلى وجوده في كوينزلاند:

Tome Petrie, *Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland* (Brisbane, 1904), pp. 62, 118.

(57) يُنظر: Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 339.

هل ينبغي أن نرى في الاستخدام التالي للوارامونغا أثرًا لطوطمية جنسية؟ قبل دفن الميت، يحتفَظ بعظم الذراع. فإذا ما كان عظم امرأة، يضاف ريش الأموة إلى القشرة التي يغلف فيها؛ وإذا ما كان عظم رجل، يضاف ريش البوم: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 169.

(58) جنس طائر يعيش في الأدغال والغابات. (المترجمة)

(59) بل تُذكر حالة يكون فيها لكلّ مجموعة جنسية طوطمان جنسيان؛ هكذا، يقال إن الورونجيري يضمّون طواطم الكورناي الجنسية (الأموة المنمنمة والدّخلة الرائعة) إلى طواطم الووتجوبالوك (الخفاش والخُبل (hulotte) نايتجار). يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 150.

(60) يُنظر: Frazer, p. 51.

ينتمي من دون تمييز إلى جميع أفراد الجنس الواحد. كما أنه يشابهه في أنه يقتضي بين الحيوان - السيد والجنس المقابل علاقة تحدّر ومشاركة في الدم: لدى الكورناي، من المفترض أن جميع الرجال تحدّروا من ييرونغ وأن جميع النساء تحدّرن من دجيتغون[61]. وأوّل مراقب أشار منذ عام 1834 إلى هذه المؤسسة الغريبة وصفها كما يأتي: «تنظر النساء إلى التيلمون (Tilmun)، وهو طائر صغير يماثل حجمه حجم طائر السمّن (وهو نوع من العقعقة)، بوصفه أوّل ما أنتج نساءً. وتبجّل النساء فحسب هذه الطيور»[62]. لقد كان بالتالي سلَفًا كبيرًا لهنّ. لكن من جهة أخرى، يقترب هذا الطوطم عينه من الطوطم الفردي، إذ يسود الاعتقاد بأن كل عضو في الجماعة الجنسية يرتبط شخصيًا بفرد محدّد من النوع الحيواني المقابل. ويبلغ التشارك بين هاتين الحياتين حدًّا يجعل موت الحيوان يؤدي إلى موت الإنسان. يقول الووتجوبالوك: «حياة خفاش هي حياة إنسان»[63]. لهذا، لا يحترم كل جنس طوطمه فحسب، بل يرغم أعضاء الجنس الآخر على احترامه أيضًا. وكلّ انتهاك لهذا المحظور يؤدّي إلى معارك حقيقية ودموية بين الرجال والنساء[64].

في المحصلة، تتمتع هذه الطواطم بأمر فريد، هو أنها، بمعنى ما، أشكال من الطواطم القبلية. فهي تأتي من تصوّر القبيلة بوصفها تحدّرت بأكملها من زوج من الكائنات الأسطورية. ويبدو حقًّا أن مثل هذا الاعتقاد يقتضي أن يكون الشعور القبلي قد قوي بما يكفي ليسود، إلى حدّ معين، على خصوصية العشائر. أما تخصيص أصل متمايز للرجال والنساء، فالأرجح أنه ينبغي البحث عن سببه في حالة الفصل التي يعيشها الجنسان[65].

---

(61) يُنظر: Fison and Howitt, p. 215.

(62) يُنظر: ثريلدكه (Threlldke)، أورده ماثيوس، Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 339.

(63) Howitt, *Native Tribes*, pp. 148, 151.

(64) يُنظر: Fison and Howitt, pp. 200-203; Howitt, *Native Tribes*, p. 149, and Petrie, *Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland*, p. 62.

كثيرًا ما تنتهي هذه الصراعات الدموية عند الكورناي بزيجات تكون أشبه بطلائعها الشعائرية. وأحيانًا أيضًا، تصبح هذه المعارك مجرد ألعاب: Petrie.

(65) حول هذه النقطة، يُنظر دراستنا: Emile Durkheim, «La Prohibition de l'inceste et ses origines,» *L'Année sociologique*, vol. 1 (1896), pp. 44 ff.

ربما يكون مثيرًا للاهتمام معرفة كيف ترتبط الطواطم الجنسية بطواطم العشائر في فكر الأسترالي، وما هي الصلات بين السلَفين اللذين يوضعان على هذا النحو في أصل القبيلة، واللذين من المفترض أن تكون كلّ عشيرة تحدّرت منهما. غير أن المعطيات الإثنوغرافية الموجودة بين أيدينا حاليًا لا تسمح بالإجابة عن هذا السؤال. ومن جهة أخرى، من المرجح في ألا يكون المحليّون قد طرحوه على أنفسهم، مهما بدا لنا طبيعيًا، بل ضروريًا. فهم لا يشعرون، بالقدر الذي نشعر به، بالحاجة إلى تنسيق معتقداتهم ومنهجتها[66].

(66) لكننا سنرى لاحقًا (الفصل التاسع من هذا القسم) أنه توجد صلة بين الطواطم الجنسية والآلهة العظمى.

الفصل الخامس

أصول هذه المعتقدات

التفحّص النقدي للنظريات

تتمتع المعتقدات التي استعرضناها آنفًا بطبيعة دينية جلية، بما أنها تقتضي تصنيفًا للأشياء بين مقدسة ودنيوية. ولاشكّ في أنه لم يطرح فيها وجود كائنات روحية، بل إننا لم نضطر حتى للتلفظ أثناء عرضنا بكلمات مثل أرواح وجانّ وشخصيات إلهية. لكن، إذا كان هناك مؤلفون، ممّن سنتحدث عنهم، رفضوا أن يروا في الطوطمية دينًا، فلأنهم تصوّروا مفهومًا غير صحيح للظاهرة الدينية.

من جانب آخر، لدينا يقين أن هذا الدين هو أكثر الأديان التي تمكن مراقبتها بدائية حاليًا، بل منذ أقدم العصور على الأرجح. وبالفعل، لا يمكن فصل هذا الدين عن التنظيم الاجتماعي على أساس العشائر. ولا يقتصر الأمر، كما أظهرنا، على أنه لا يمكن تعريفه إلا بموجب هذا التنظيم، بل لا يبدو أن العشيرة، بالشكل الذي تتخذه في عدد كبير جدًا من المجتمعات الأسترالية، أمكنها أن توجد من دون الطوطم، وذلك لأن أعضاء العشيرة الواحدة لم يتّحدوا بالتشارك في المسكن ولا بالتشارك في الدم، لأنهم ليسوا بالضرورة متشاركين في الدم، ولأنهم غالبًا ما يكونون مبعثرين في نقاط مختلفة من إقليم القبيلة. وبناء عليه، فإن اتحادهم يتأتّى بالتالي من أن لديهم الاسم عينه والشعار عينه فحسب، أي من اعتقادهم أنهم يقيمون العلاقات عينها مع فئات الأشياء عينها، ومن أنهم يطبّقون الشعائر عينها، أي في المحصلة من أنهم يتشاركون العبادة الطوطمية عينها. هكذا، تتشارك الطوطمية مع العشيرة، على الأقل ما دام خلط العشيرة بالجماعة المحلية غير

موجود. والحال أن التنظيم على أساس العشائر هو أبسط تنظيم نعرفه. فهو موجود بجميع عناصره الأساس حالما يتضمن المجتمع عشيرتين أوليين؛ وبالتالي، لا يمكن أن يكون هناك تنظيم أكثر بدائية، ما دمنا لم نكتشف مجتمعات تقتصر على عشيرة واحدة، ولا نعتقد أننا عثرنا حتى الآن على آثار لها. كما يمكن النظر إلى الدين المرتبط بصلات تتمتع بهذه القوة مع النظام الاجتماعي الذي يتجاوز كل النظم الأخرى في بساطته بوصفه الدين الأكثر أوّلية بين الأديان التي يمكن أن تتاح لنا معرفتها. لذلك، إذا توصلنا إلى العثور على أصول المعتقدات التي حلّلناها قبل قليل، فستكون لدينا فرص كي نكتشف في الوقت عينه الأسباب التي جعلت الشعور الديني يزدهر في البشرية.

لكن، قبل أن نعالج نحن هذه المسألة، من الملائم تفحّص أكثر حلولها المقترحة شيوعًا.

I. النظريات التي تنسب الطوطمية إلى دين سابق

نجد بداية مجموعة من العلماء ممّن اعتقدوا أنهم قادرون على تفسير الطوطمية بجعلها تتحدّر مباشرة من دين سابق إياها.

تُعتبر الطوطمية في نظر تايلور[1] وفلكن[2] (Wilken)، شكلًا خاصًا من عبادة الأسلاف؛ وهما يقولان إن العقيدة، الشائعة جدًا بالتأكيد، المتعلقة بتقمص النفوس هي التي قامت بدور النواقل بين هاتين المنظومتين الدينيتين. يؤمن عدد كبير من الشعوب بأن النفس لا تبقى إلى الأبد غير مجسدة بعد الموت، بل تأتي لتحيي مجددًا جسدًا حيًا؛ ومن جهة أخرى، «بما أن علم نفس الأجناس الأدنى

---

(1) يُنظر: Edward Tylor: *La Civilisation primitive*, 2 vols. (Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873; [1920]), vol. 1, p. 465; vol. 2, p. 305, and «Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Concerning it,» *J.A.I.*, vol. 28, new series (1899), p. 138.

(2) يُنظر: Albertus Kruijt, *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel* (s' Gravenhage, 1906), pp. 69-75.

[جورج ألكسندر فلكن (1847-1891)، إثنولوجي هولندي اهتم بالأرواحية والعادات لدى الشعوب البدائية. تبادل الأفكار مع أشهر معاصريه، مثل مورغان وتايلور وفريزر وروبرتسون سميث. طبّق النظرية التطورية على المجتمعات الإندونيسية. (المترجمة)]

لا يضع أي خط فاصل بين نفوس البشر ونفوس البهائم، فهو يقرّ بسهولة نسبية بتقمص النفوس البشرية في أجساد الحيوانات»[3]. ويذكر تايلور عددًا من الأمثلة على ذلك[4]. في هذه الشروط، ينعكس الاحترام الديني الذي يلهمه السلف إلهامًا طبيعيًا على الحيوان أو النبات الذي يصبح متماهيًا معه. أما الحيوان الذي يفيد كمتلقّ لكائن مبجّل، فيصبح بالنسبة إلى جميع المتحدرين من السلف، أي بالنسبة إلى القبيلة المتحدرة منه، شيئًا مقدّسًا، موضوع عبادة، أي باختصار طوطمًا.

أشار فلكن إلى وقائع في مجتمعات أرخبيل مالاكا (Malaka) تنحو إلى إثبات أن المعتقدات الطوطمية ولدت حقًا على هذا النحو. ففي جاوا وسومطرة، تحظى التماسيح بتبجيل خاص، إذ ينظر الناس إليها بوصفها حامية لهم وحانية عليهم، وهم يحرّمون قتلها ويقدمون لها القرابين. والحال أن العبادة المقدّمة لها على هذا النحو تنبع من اعتقادهم بأنها تجسّد نفوس الأسلاف. وينظر المالاكاويون في الفليبين إلى التمساح بوصفه جدّهم؛ كما يعامل النمر بالطريقة عينها وللأسباب عينها. كذلك، لوحظت معتقدات مشابهة لدى البانتو (Bantoux)[5]. وفي ميلانيزيا، يحدث أحيانًا أن يعلن رجل نافذ، لحظة موته، رغبته في تقمّص حيوان أو نبات معيّن؛ ويفسّر هذا الأمر أن الشيء الذي يختاره مكانًا ليقيم فيه بعد وفاته يصبح مقدّسًا لدى كل أسرته[6]. إذًا، لا تشكّل الطوطمية واقعة بدائية، بل هي مجرّد نتاج لدين سابق إياها وأكثر تعقيدًا[7].

لكنّ المجتمعات التي استُقيت منها هذه الوقائع بلغت مرحلة حضارية أكثر تقدمًا؛ إذ تجاوزت في أي حال مرحلة الطوطمية المحض. ففيها عائلات، لا

(3) يُنظر: Tylor, *La Civilisation primitive*, vol. 2, p. 8.

(4) يُنظر: Ibid., pp. 8-21.

(5) يُنظر: G. McCall Theal, *Records of South-Eastern Africa* (Cape Town, 1898-1903), vol. 7; نحن لا نعرف هذا العمل إلا عبر مقالة فريزر: James Frazer «South African Totemism,» *Man*, vol. 1, no. 3 (1901).

(6) يُنظر: R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 32-33; والرسالة الشخصية التي كتبها المؤلف نفسه وذكرها تايلور في: *J.A.I.*, vol. 28 (1908), p. 147.

(7) هذا هو الحلّ الذي تبناه، ببعض الفوارق الصغيرة، فوندت: Wilhelm Wundt, *Mythus und Religion* (Leipzig: A. Kröner 1915), vol. 2, p. 269.

عشائر طوطمية[8]. بل إن من يبجّل غالبية الحيوانات التي يقدّم لها التبجيل الديني ليست مجموعات عائلية محددة، بل قبائل كاملة. بالتالي، إذا كان ممكنًا ألا تخلو هذه المعتقدات والممارسات من الصلات مع العبادات الطوطمية القديمة، فهي لم تعد تمثّل الآن إلا أشكالًا معدّلة منها[9]، وما عاد في وسعها بالتالي أن تكشف لنا عن أصولها، إذ لا نستطيع فهم كيفية تشكّل مؤسسة ما عندما ندرسها وهي في ذروة تراجعها. وإذا أردنا أن نعرف كيف وُلدت الطوطمية، فليست جاوا ولا سومطرة ولا ميلانيزيا ما ينبغي رصده، بل أستراليا. والحال أنه لا توجد في أستراليا عبادة موتى[10] ولا عقيدة التقمص. صحيح أنه يسود فيها الاعتقاد بأن الأبطال الأسطوريين، مؤسسي العشيرة، يتقمصون دوريًا؛ لكنّ ذلك لا يحدث إلا في الأجساد البشرية؛ وكما سنرى، كلّ ولادة هي نتاج إحدى حالات التقمص هذه. بالتالي، إذا كانت حيوانات النوع الطوطمي موضوعًا للشعائر، فليس لأنه يسود اعتقاد بأن نفوس الأجداد تسكنها. صحيح أنه كثيرًا ما يُمثل هؤلاء الأجداد الأوائل في شكل حيواني، وهذا التمثيل الشائع جدًا واقعة مهمة يجب علينا توضيحها لاحقًا؛ إلا أن الإيمان بالتناسخ لا يمكن أن يكون سبب حدوثه، لأن المجتمعات الأسترالية لا تعرف مثل هذا الإيمان.

كذلك، لا يستطيع هذا الإيمان نفسه تفسير الطوطمية، لكنّه يسلّم جدلًا بأحد المبادئ الأساس التي تستند إليها؛ أي إنه يسلّم بما ينبغي تفسيره. فهو يتضمن، مثله في ذلك مثل الطوطمية، أن الإنسان صُمم بوصفه قريبًا جدًا من الحيوان؛ إذ لو كانت هاتان المملكتان متمايزتين بوضوح في الأذهان، لما اعتقد الناس أن النفس البشرية تستطيع أن تنتقل من إحداهما إلى الأخرى بهذه السهولة. بل ينبغي أن يعدّ جسد الحيوان وطنَها الحقيقي، بما أنه من المفترض أن تذهب إليه فور تحرّرها. لكن، إذا كانت عقيدة التناسخ تنص على هذه الألفة الفريدة، فهي لا تشرحها على

---

(8) صحيح أن تايلور ينظر إلى العشيرة بوصفها مجرد عائلة موسعة؛ بالتالي، فما يمكن أن يقال عن إحدى هذه المجموعات ينطبق في فكره على الأخرى:

Tylor, «Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Concerning it,» p. 157.

لكنّ هذا التصور هو من أكثر التصورات عرضة للجدال؛ فالعشيرة وحدها تفترض الطوطم الذي لا يتمتع بكل معناه إلا في العشيرة وعبرها.

(9) يُنظر، بالمعنى عينه: Andrew Lang, *Social Origins* (London; New York; and Bombay, Longmans, Green, and Co., 1903), p. 150.

(10) يُنظر أعلاه ص 94.

الإطلاق. والسبب الوحيد الذي يقدّمه تايلور لذلك هو أن الإنسان يذكّر أحيانًا ببعض سمات تشريح الحيوان ونفسيته. يقول: «يراقب المتوحّش باندهاش متعاطف السمات نصف البشرية عند الحيوان وأفعاله وطباعه. أليس الحيوان تجسدًا، إن جاز القول، لصفات الإنسان المألوفة؟ وحين نطلق على بعض البشر نعتًا له اسم الأسد أو الدب أو الثعلب أو البومة أو الببغاء أو الأفعى أو الدودة، ألا نختصر بكلمة واحدة سمات مميزة لحياة بشرية ما؟»[11]. لكن، إذا كنا نصادف بالفعل تشابهًا كهذا، فهو غامض واستثنائي؛ فالإنسان يشبه قبل كل شيء أبويه وأصحابه، لا نباتًا أو حيوانًا. لم يكن لتشبيهات نادرة ومريبة مثل هذه أن تتغلب على براهين مجمع عليها ولا أن تدفع بالإنسان إلى التفكير في نفسه وفي أسلافه بأشكال تناقضها كل معطيات التجربة اليومية. تبقى المسألة إذًا كما هي، وما دامت لم تُحل، فليس في وسعنا القول إن الطوطمية قد شُرحت[12].

أخيرًا، تقوم كل هذه النظرية على التباس أساس، إذ يقول كل من تايلور وفوندت إن الطوطمية ليست سوى حالة خاصة من عبادة الحيوانات[13]. لكننا

---

(11) يُنظر: Tylor, *La Civilisation primitive*, vol. 2, p. 23.

(12) حاول فوندت الذي استأنف نظرية تايلور بخطوطها العريضة أن يشرح بأسلوب آخر هذه العلاقة الغامضة بين الإنسان والحيوان فقال إن مشهد تفسّخ الجثّة هو الذي اقترح فكرتها. فحين رأى الناس الديدان تهرب من الجسد، اعتقدوا أن النفس تجسّدت فيها وخرجت معها. إذًا، تكون الديدان، بالتالي الزواحف (الأفاعي والسحالي وسواها)، أولى الحيوانات التي تلقّت نفوس الموتى، كما أنها كانت الأولى في التبجيل وتأدية دور الطواطم. ولم ترتقِ حيوانات أخرى بل نباتات وأشياء غير حية إلى المكانة عينها إلا لاحقًا. غير أن هذه الفرضية لا تستند حتى إلى مقدمة برهان. ويؤكّد فوندت: Wundt, vol. 2, p. 269, أن الزواحف هي طواطم أكثر انتشارًا بكثير من الحيوانات الأخرى؛ وهو يستنتج من ذلك أنها الأكثر بدائية. لكن يستحيل علينا أن نرى ما يمكن أن يبرر هذا التأكيد الذي لا يقدّم المؤلّف أي واقعة لدعمه. ولا يمكن إطلاقًا أن نستنتج من القوائم التي تم وضعها للطواطم في أستراليا أو في أميركا أن يكون نوع معين من الحيوانات أدّى أي دور مهيمن. تختلف الطواطم من منطقة إلى أخرى باختلاف حيواناتها ونباتاتها. ومن جانب آخر، إذا كانت الحلقة الأصلية للطواطم محدودة إلى هذا الحد، فلا نرى كيف أمكن أن تلبي الطوطمية المبدأ الأساس الذي يقتضي أن يكون لعشيرتين أو عشيرتين فرعيتين في قبيلة واحدة طوطمان مختلفان.

(13) يقول تايلور: «أحيانًا، يعبد الناس حيوانات معينة لأنهم ينظرون إليها بوصفها تجسّدًا لنفوس الأسلاف الإلهية؛ ويشكّل هذا الإيمان نوعًا من صلة الوصل بين عبادة أرواح الموتى وعبادة الحيوانات»: Tylor, *La Civilisation primitive*, vol. 2, p. 305, للمقارنة يُنظر آخر الصفحة 308 من المصدر المذكور. كذلك، يقدّم فوندت الطوطمية بوصفها قسمًا من البهيمية (Animalism) [مذهب يعدّ البشر مجرد حيوانات. (المترجمة)]: Ibid., p. 234.

نعلم، خلافًا لذلك، أنها شيء مختلف تمامًا عن ضروب عبادة الحيوان[14]. فالحيوان لا يعبَد فيها أبدًا؛ والإنسان ندّ له تقريبًا، بل إنه أحيانًا يتصرف به كأنه ملك له، من دون أن يخضع له خضوع المؤمن لإلهه. ولو أن حيوانات النوع الطوطمي تجسّد الأسلاف حقًّا لما سُمح لأعضاء العشائر الأجنبية بأن يأكلوا لحمها بحرّية. وواقع الأمر أن العبادة لا تتوجه إلى الحيوان بوصفه كذلك، بل إلى الشعار، إلى صورة الطوطم. والحال أنه لا توجد أي صلة بين دين الشعار هذا وعبادة الأسلاف.

في حين يحيل تايلور الطوطمية إلى عبادة الأسلاف، يربطها جيفونز بعبادة الطبيعة[15] وإليكم كيف يشتقها منها.

بعد أن قام الإنسان، الواقع تحت تأثير المفاجأة بسبب ضروب الشذوذ التي لحظها في مجرى الظواهر، بملء العالم بكائنات فوق طبيعية[16]، شعر بضرورة عقد اتفاقات مع القوى المخيفة التي أحاط نفسه بها. ولئلّا تسحقه تلك القوى، أدرك أن أفضل وسيلة هي التحالف مع بعضها وضمان عونها بذلك. والحال أننا لا نعرف في ذلك الطور من التاريخ أشكالًا أخرى للتحالف والمساندة غير الشكل الناتج من القرابة. يساعد أعضاء العشيرة الواحدة بعضهم بعضًا لأنهم أقارب، أو لأنهم يعدّون أنفسهم أقارب، والنتيجة واحدة في الحالتين. بالتالي، كانت الطريقة الوحيدة لضمان دعم الكائنات فوق الطبيعية تبنّيها بوصفها أقارب ودفعها لتبنّي البشر بالصفة عينها. كانت إجراءات عهد الدم (blood-covenant) المعروفة جيدًا تسمح ببلوغ هذه النتيجة بيسر وسهولة. لكن بما أن الفرد لم تكن لديه آنذاك شخصية خاصة به، وبما أنه لم يكن يُنظر إليه إلا بوصفه جزءًا من أجزاء مجموعته، أي من عشيرته، فالعشيرة بأكملها، وليس الفرد، هي التي قامت بعقد هذه القرابة جماعيًا. وللسبب عينه، لم تعقدها مع شيء بعينه، بل مع المجموعة الطبيعية، أي مع النوع الذي ينتمي إليه هذا الشيء. ولأن الإنسان يفكّر في العالم مثلما يفكّر في نفسه، ولأنه لا يتصور نفسه بالتالي منفصلًا عن عشيرته، فهو لا يستطيع أن يتصور شيئًا بوصفه منفصلًا عن النوع الذي ينتمي إليه. والحال، يقول جيفونز، أن نوعًا من الأشياء يتحد بعشيرة ما بصلات قربى هو طوطم.

---

(14) يُنظر أعلاه ص 101.

(15) يُنظر: F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion* (London: Methuen; New York: Macmillan, 1896), pp. 96 ff.

(16) يُنظر أعلاه ص 138.

من المؤكد أن الطوطمية تقتضي تشاركًا وثيقًا بين عشيرة معينة وفئة محددة من الأشياء. لكن، أن يكون هذا التشارك عُقد، مثلما يعتقد جيفونز، بموجب قرار وبوعي تام للهدف المنشود، فهذا أمر لا يبدو منسجمًا كثيرًا مع الخبرات التاريخية. فالأديان أكثر تعقيدًا، وهي تلبي حاجات أكثر عددًا وأشدّ غموضًا من أن يكون منشأها فعل إرادة متعمدًا. ومن جانب آخر، هذه الفرضية حُبلى بالأمور غير المعقولة، كما أنها تعاني الإفراط في التبسيطية. يقول قائلون إن الإنسان سعى إلى أن يضمن لنفسه مساهمة الكائنات فوق الطبيعية التي تعتمد عليها الأشياء. لو كان ذلك صحيحًا، لوجب عليه إيثار التوجه إلى أقواها، إلى تلك التي تعِد حمايتها بأن تكون الأكثر فاعلية[17]. والحال أن الأمر معاكس تمامًا، إذ إن الكائنات التي عقد معها تلك القرابة الغامضة هي من بين أكثرها تواضعًا. ومن جانب آخر، لو أن الأمر لم يكن يتعدى الحصول على حلفاء ومدافعين، لوجب أن نسعى إلى الحصول على أكبر قدر منهم؛ لأن الدفاع يستلزم أكثر من حليف ومدافع. غير أن كل عشيرة تكتفي منهجيًا في واقع الأمر بطوطم واحد، أي بحام واحد، وتدع العشائر الأخرى تتمتع بطوطمها بكل حرية: تنغلق كل مجموعة على نفسها بصرامة في المجال الديني الخاص بها ولا تسعى البتّة إلى التعدي على مجال جيرانها. إن هذا التحفظ وهذا الاعتدال غير مفهومين في الفرضية التي نتفحصها.

II. النظريات التي تنسب الطوطمية الجماعية إلى الطوطمية الفردية

من جهة أخرى، يشوب جميع هذه النظريات عيب يتمثل في أنها تغفِل مسألة تسيطر على الموضوع كله. إذ رأينا أنه يوجد نوعان من الطوطمية: طوطمية الفرد وطوطمية العشيرة. وبين هذه وتلك قرابة واضحة، بحيث لا يمكن ألا توجد بينهما صلة ما. ثمة موجب إذًا للتساؤل فيما إذا كانت إحداهما مشتقة من الأخرى، وفي حال كان الجواب إيجابًا، فالتساؤل عن تلك التي هي أكثر بدائية من الأخرى؛ وبمقتضى الحلّ الذي سوف نتبناه، ستطرَح مشكلة أصول الطوطمية بتعبيرات مغايرة. تفرض المسألة نفسها أكثر لأنها تحظى باهتمام شديد العمومية.

(17) هذا ما يعترف به جيفونز نفسه؛ إذ يقول: «هناك موجب للافتراض بأن الإنسان، في اختياره حليفًا، كان من المفترض فيه أن يفضّل [....] النوع الذي يمتلك أكبر قدرة»: Ibid., p. 101.

فالطوطمية الفردية هي المظهر الفردي للعبادة الطوطمية. وإذا كانت هي الأكثر بدائية، ينبغي القول إن الدين وُلد من وعي الفرد وإنها تستجيب، في المقام الأول، لطموحات فردية ولم تتخذ شكلًا جماعيًا إلا على نحو ثانوي.

كان من المفترض أن يرغم الفكر التبسيطي الذي لا يزال يستلهمه الإثنوغرافيون والسوسيولوجيون أكثر مما يجب حتى الآن عددًا من العلماء على أن يفسّروا، هنا وفي أماكن أخرى، المعقّد بالبسيط، أي طوطم المجموعة بطوطم الفرد. وبالفعل، تلك هي النظرية التي يقدّمها فريزر في كتابه **الغصن الذهبي**[18]، وهيل توت[19]، والآنسة فليتشر[20] وبواس[21] وسوانتون[22]. كما أنها تمتاز بانسجامها مع التصور الشائع عن الدين، إذ يشاهَد فيها عمومًا إلى حد ما شيء حميمي وشخصي. من وجهة النظر هذه، لا يمكن أن يكون طوطم العشيرة إذًا إلا طوطمًا فرديًا عُمّم، ونقله رجل متميز إلى ذرّيته بعد أن اختبر قيمة طوطم اختاره بحرّية؛ ومع ازدياد عدد أفراد تلك الذرّية مع الزمن، انتهى بها الأمر إلى تشكيل تلك العائلة الموسعة التي هي العشيرة، وهكذا أصبح الطوطم جماعيًا.

اعتقد هيل توت أنه وجد برهانًا يدعم هذه النظرية في طريقة امتداد الطوطمية لتبلغ مجتمعات معينة من الشمال الغربي الأميركي، ولا سيما على يد الساليش

---

(18) J. Frazer, *The Golden Bough*, 2nd ed. (New York; London MacMillan and Co., 1911), vol. 3, pp. 416 ff., esp. p. 419, footnote 5.

وفي مقالات أحدث سوف نحللها لاحقًا، عرض فريزر نظرية أخرى لكنّها لا تستبعد كليًا من وجهة نظره تلك التي عرضها في كتابه **الغصن الذهبي**.

(19) يُنظر: Charles Hill Tout, «The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia,» *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 2nd series, vol. 7 (1901), part 2, pp. 3 ff.

وللمؤلف عينه، يُنظر: Charles Hill Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» *J.A.I.*, vol. 35 (1905), p. 141,

ردّ هيل توت على الاعتراضات المختلفة التي وُجهت إلى نظريته في المجلد التاسع من: *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, vol. 9 (1903), pp. 61-99.

(20) يُنظر: Alice Fletcher, «The Import of the Totem. A Study from the Omaha Tribe,» *Annual Report of the Smithsonian Institute* (1897), pp. 577-586.

(21) يُنظر: Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (1895), pp. 323 ff., 336-338, 393.

(22) يُنظر: John Swanton, «The Development of the Clan System,» *American Anthropologist*, new series, vol. 6 (1904), pp. 477-864.

وهنود نهر تومسون. فلدى هذه الشعوب، نجد الطوطمية الفردية وطوطمية العشيرة في آن واحد؛ لكنّهما إما لا تتعايشان معًا في القبيلة الواحدة، أو أنهما، حين تتعايشان معًا، تتطوران تطورًا غير متساو. وتتباين إحداهما عن الأخرى بتناسب عكسي. فحيث يميل طوطم العشيرة إلى أن يكون القاعدة العامة، يميل الطوطم الفردي إلى الاختفاء، والعكس بالعكس. ألا يعني ذلك أن الأوّل هو شكل أحدث من الشكل الثاني الذي يستبعده ويحل محله[23]؟ يبدو أن الميثولوجيا تؤكّد هذا التأويل. ففي هذه المجتمعات عينها، لا يكون سلف العشيرة حيوانًا طوطميًا، بل يتصوّر أعضاء العشيرة عمومًا مؤسّس الجماعة في شكل كائن بشري أقام صلات وعلاقات ألفة في لحظة معينة مع حيوان خرافي تلقى منه شعاره الطوطمي. بعد ذلك، انتقل هذا الشعار مع القدرات الخاصة المرتبطة به إلى ذرية هذا البطل الأسطوري بموجب حق الإرث. يبدو إذًا أن لدى هذه الشعوب، هي نفسها، طوطمًا فرديًا ضمن الطوطم الجماعي، دام في العائلة عينها[24]. وفي الحقيقة، لا يزال يحدث حتى اليوم أن ينقل أب طوطمه الخاص إلى أبنائه. وإذا ما تخيلنا أن الطوطم الجماعي، بصورة عامة، كان له هذا الأصل عينه، فما نفعله هو مجرد تأكيد لواقعة حدثت في الماضي ولا تزال قابلة للرصد حاليًا[25].

يبقى أن نفسّر من أين يأتي الطوطم الفردي. تختلف الإجابة عن هذا السؤال باختلاف المؤلفين.

يرى هيل توت فيه حالة خاصة من التميمية[26] (fétichisme). فحين شعر الفرد نفسه محاطًا بالأرواح المخيفة من الجهات كلها، انتابه الإحساس الذي كان جيفونز ينسبه قبل قليل إلى العشيرة: كي يتمكن من البقاء، سعى إلى أن

---

(23) يُنظر: *J.A.I.*, vol. 35, p. 142.

(24) Ibid., p. 150.

للمقارنة، يُنظر: Franz Boas, *Fifth Report on the Physical Characters, Languages, and Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada* (London: The Association, 1889), p. 24.

نقلنا أعلاه أسطورة من هذا النوع.

(25) يُنظر: *J.A.I.*, vol. 35, p. 147.

(26) التميمية أو الفتشية: عبادة التمائم؛ دين (أحيائي) يتضمن هذه العبادة. يقول رينان: «الفتشية، أي عبادة شيء مادي تنسب إليه قدرات فوق طبيعية». (المترجمة)

يضمن لنفسه حاميًا قويًا في هذا العالم الغامض. هكذا نشأ استخدام الطوطم الشخصي[27]. أما فريزر، فيقول إن هذه المؤسسة عينها هي بالأحرى ذريعة، أي حيلة حرب اخترعها البشر للهرب من أخطار معينة. ونحن نعلم أن النفس البشرية، وفق معتقد واسع الشيوع في عدد كبير من المجتمعات الدنيا، تستطيع من دون عقبات أن تغادر مؤقتًا الجسد الذي تحيا فيه؛ ومهما تكن بعيدة منه، فهي تواصل إحياءه بنوع من التحكم من بعد. لكن، يمكن في لحظات حرجة يعتقَد فيها أن الحياة مهددة بصورة خاصة أن تكون هناك مصلحة في سحب النفس من الجسد وإيداعها في مكان أو شيء تكون فيه أكثر أمانًا. وبالفعل، ثمة عدد معين من الممارسات الهادفة إلى استخراج النفس بغية تخليصها من خطر ما، واقعي أو متخيل. على سبيل المثال، في اللحظة التي يتهيأ فيها أشخاص لدخول بيت حديث البناء، يستخرج ساحر نفوسهم ويضعها في كيس، شرط أن يعيدها إلى أصحابها بعد تخطي العتبة. ذلك أن لحظة دخول بيت جديد هي حرجة بصورة استثنائية؛ ويخاطر المرء بإقلاق، بالتالي بإزعاج، الأرواح التي تسكن الأرض، ولا سيما تحت العتبة، وإن لم يتوخ الحذر، فيمكن أن تجعل هذه الأرواح الإنسانَ يدفع غاليًا ثمن جرأته. لكن، بعد انتهاء الخطر، بعد أن أمكن تجنب غضبها بل ضمان دعمها بفضل إنجاز شعائر معينة، تستطيع النفوس بكل أمان استعادة مكانها المعتاد[28]. ومن المعتقد أن هذا الإيمان نفسه هو الذي أدى إلى ولادة الطوطم الفردي، حيث اعتقد البشر أنه من الحكمة إخفاء أنفسهم في حشد مجهول لنوع حيواني أو نباتي، وذلك ليحتموا من الرُقى السحرية المؤذية. لكن، بعد إقامة تلك العلاقة، وجد كلّ فرد نفسه متحدًا بصلة وثيقة مع الحيوان أو النبات الذي من المفترض أن مبدأه الحيوي يقيم فيه. بل انتهى الأمر بالكائنين المتلاحمين إلى هذا الحد بأن يعدّا بالتدرّج شيئين لا يمكن التمييز بينهما تقريبًا: ساد الاعتقاد بأنهما من طبيعة واحدة. وسهّل هذا الاعتقاد، بعد إقراره، ونشّط تحوّل الطوطم الفردي إلى

---

(27) يُنظر: *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, vol. 7, 2ème section (1901), p. 12.

(28) يُنظر: Frazer, *The Golden Bough*, vol. 3, pp. 351 ff.

كان فلكن قد أشار إلى وقائع مشابهة في: G. A. Wilken: «De Simsonsage,» *De Gids*, no. 5 (1890); «De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven,» *Indische Gids* (1884, 1888), and «Ueber das Haaropfer,» *Revue coloniale internationale* (1886-1887).

طوطم وراثي، ومن ثمّ إلى طوطم جماعي؛ إذ بدا بكل جلاء أنه ينبغي أن تنتقل هذه القرابة في الطبيعة وراثيًا من الأب إلى الأبناء.

لن نتوقف لنناقش مطولًا هذين التفسيرين للطوطم الفردي، فهما وجهتا نظر مبدعتان للفكر، لكنهما تفتقران كليًا إلى البراهين الوضعية. ومن أجل التمكن من ردّ الطوطمية إلى التميمية، ينبغي إثبات أن الثانية سابقة للأولى؛ والحال أنه ليس هناك أي واقعة تبرهن هذه الفرضية، بل إن كل ما نعرفه يناقضها. يبدو حقًا أن مجمل الشعائر التي ندعوها بالتميمية، وهو مجمل غير محدد جيدًا، لا يظهر إلا لدى شعوب توصّلت إلى درجة معينة من الحضارة؛ إنها نوع من العبادة مجهول في أستراليا. صحيح أن هناك من وصف التشورينغا بأنها تميمة[29]؛ لكن حتى لو افترضنا أن هذا التوصيف مبرر، إلا أنه لا يستطيع برهنة أسبقية يسلّمون بها. بل على العكس تمامًا، تفترض التشورينغا الطوطمية، باعتبارها أساسًا أداة للعبادة الطوطمية وتدين للمعتقدات الطوطمية وحدها بالفضائل المنسوبة إليها.

أما نظرية فريزر، فهي تفترض لدى البدائي نوعًا من السخافة المتأصلة التي لا تسمح الوقائع المعروفة بنسبها إليه. لكنّه يملك منطقًا، مهما أمكن أحيانًا أن يبدو لنا غريبًا؛ الحال أنه ما لم يكن مجردًا بالكامل منه، فلا تمكن إطلاقًا إدانته بتهمة التفكير السخيف الملصقة به. لم يكن هناك ما هو أكثر طبيعية من أن يعتقد بإمكان ضمان بقاء نفسه بإخفائها في مكان سري لا يصل إليه أحد، على نحو ما كان يفترض أن كلّ هذا الكمّ من أبطال الأساطير والحكايات قام به. لكن، كيف أمكنه أن يحكم بأن نفسه تكون أكثر أمانًا في جسد حيوان منها في جسده هو؟ لاشكّ في أنه كان في وسعها الحصول على فرص للهروب بسهولة أكبر من سحر الساحر حين تكون ضائعة على هذا النحو في الفضاء، لكنّها كانت في الوقت عينه ستتحول إلى مكان مثالي لتلقي ضربات الصيادين. يا لها من وسيلة غريبة لحمايتها حين تغلّف بشكل مادي يعرّضها للأخطار في كلّ لحظة[30]. والأهم، هو عدم

(29) على سبيل المثال إلمان في: Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen, 1908), p. 199.

(30) تقول باركر في معرض حديثها عن الإيواهلاي: «إذا كان اليونبياي «عزاها إلى قوة استثنائية، فهو يعرّض أيضًا لأخطار استثنائية، لأن كل ما يصيب الحيوان يجرح الإنسان»:
K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), p. 29.

معقولية أن تنساق شعوب بأكملها لمثل هذا الضلال[31]. أخيرًا، وفي عدد كبير من الحالات، تكون وظيفة الطوطم الفردي مغايرة تمامًا لتلك التي ينسبها إليه فريزر، فهو بالدرجة الأولى وسيلة يُمنح عبرها سحرة وصيادون ومحاربون قدرات فوق طبيعية[32]. أما اللُحمة بين الإنسان والشيء، بكل ما فيها من مغبّات، فهي مقبولة بوصفها نتيجة إلزامية للشعيرة؛ لكنّها غير مرغوب فيها بذاتها ولذاتها.

لا داعي أيضًا إلى التوقف عند هذا السجال لأننا لسنا هنا أمام المعضلة الحقيقية. فما يهمنا معرفته قبل كل شيء هو إن كان الطوطم الفردي هو حقًا الواقعة البدئية التي اشتق منها الطوطم الجماعي؛ فبموجب ردنا على هذا السؤال، علينا البحث عن موطن الحياة الدينية في جهتين متعاكستين.

الحال أن هناك مجموعة من الوقائع الحاسمة تعارض فرضية هيل توت والآنسة فليتشر وبواس وفريزر، تجعلنا نفاجأ بقبول هذه الفرضية بمثل هذه السهولة والعمومية.

بداية، نحن نعلم أن الإنسان غالبًا ما تكون له مصلحة ملحة ليس في احترام حيوانات النوع الذي يفيده كطوطم شخصي فحسب، بل في دفع الآخرين لاحترامها أيضًا، لأن حياته هو على المحك. بالتالي، لو أن الطوطمية الجماعية لم تكن سوى

(31) في عمل سابق: J. Frazer, «The origin of Totemism,» *The Fortnighlly Review*, vol. 65 (1899), pp. 844-845,

يعترض فريزر بنفسه فيقول: «إذا كنت أودعت نفسي في جسد أرنب وإذا قتل أخي جون (عضو في عشيرة أجنبية) هذا الأرنب وشواه وأكله، فما مآل نفسي؟ لتوقّي هذا الخطر، يجب أن يعرف أخي جون وضع نفسي وأن يحرص حين يقتل أرنبًا ما على أن يستخرج هذه النفس ويعيدها إلي، قبل أن يشوي الحيوان ويجعل منه عشاءً له». والحال أن فريزر يعتقد بأنه يجد أن هذه الممارسة سائدة في قبائل وسط أستراليا. فكل عام، وأثناء شعيرة سوف نصفها لاحقًا، حين تبلغ حيوانات الجيل الجديد سنّ النضج تُقدم أول طريدة لأناس الطوطم الذين يأكلون قليلًا منها؛ ولاحقًا فحسب يستطيع أناس العشائر الأخرى أن يأكلوا منها على هواهم. يقول فريزر إن تلك وسيلة ليعيدوا إلى أناس الطوطم النفس التي يمكن أن يكونوا أودعوها في تلك الحيوانات. لكن، علاوة على أن هذا التأويل للشعيرة اعتباطي تمامًا، يصعب ألا نجد هذه الوسيلة في توقّي الخطر غريبة. هذا الطقس سنوي؛ ويمكن أن تكون أيام طويلة قد انقضت منذ أن قُتل الحيوان. في هذه الأثناء، ما هو مآل النفس التي كان يحرسها ومآل الفرد الذي تكون هذه النفس أساس حياته؟ لكن، من غير المفيد تأكيد كل ما لا يمكن تصوره في هذا التفسير.

(32) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20; A. Howitt, «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» *J.A.I.*, vol. 16 (1887), pp. 34, 49-50, and Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» p. 146.

الشكل المعمم للطوطمية الفردية، لوجب أن تستند إلى المبدأ عينه، ولما وجب أن يمتنع أناس عشيرة ما عن قتل حيوانهم الطوطم وأكله فحسب، بل لكان عليهم أيضًا أن يبذلوا كل ما في وسعهم لمطالبة الأجانب بالامتناع عينه. والحال أن كل عشيرة لا تفرض هذا الامتناع على القبيلة بأكملها، بل تحرص، عبر شعائر سوف نصفها لاحقًا، على أن ينمو النبات أو الحيوان الذي تحمل اسمه ويزدهر، كي تضمن للعشائر الأخرى غذاءً وفيرًا. ينبغي بالتالي، في الأقل، أن نقرّ أن الطوطمية الفردية حين أصبحت جماعية تحولت تحولًا عميقًا وينبغي لنا تفسير هذا التحول.

وثانيًا، ما السبيل من وجهة النظر هذه إلى تفسير أن يكون لعشيرتين في قبيلة واحدة طوطم مختلف دائمًا، باستثناء القبائل التي تكون الطوطمية فيها قيد التدهور؟ يبدو أن لاشيء كان يمنع عضوين أو أكثر من العشيرة عينها، على الرغم من أنه لم يكن بينهم أي صلة قرابة، من اختيار طوطمهم الشخصي من النوع الحيواني عينه ونقله بعد ذلك إلى ذريتهم. ألا يحدث اليوم أن تحمل عائلتان متمايزتان الاسم عينه؟ إن الطريقة المنظمة بصرامة، والتي تتوزع بموجبها الطواطم والطواطم الفرعية بين البطنين بداية، ثمّ بين العشائر المختلفة من كل بطن، تفترض في ما يبدو تفاهمًا اجتماعيًا، أي تنظيمًا جماعيًا. هذا يعادل القول إن الطوطمية هي شيء آخر غير الممارسة الفردية التي أصبحت عامة تلقائيًا.

من جهة أخرى، لا نستطيع إحالة الطوطمية الجماعية إلى الطوطمية الفردية إلا إذا كنا لم نفهم جيدًا التباينات التي تفصل بينهما. فالأولى يكتسبها الطفل بالولادة؛ وهي جزء من وضعه الأهلي. والثانية تكتسب أثناء الحياة؛ وهي تفترض إنجاز شعيرة معينة وتغيرًا في الحالة. ونعتقد أننا نقلّص المسافة حين نُدخل بينهما، كنوع من الوسيط، الحق الذي يتمتع به كل حائز على طوطم في نقله إلى من يريد. لكنّ عمليات النقل هذه، وفي كل مكان نلاحظها فيه، هي أفعال نادرة، واستثنائية نسبيًا؛ إذ لا يمكن إجراؤها إلا على أيدي سحرة أو أشخاص يتمتعون بقدرات خاصة[33]؛ وفي أي حال، لا يمكن أن تحدث هذه الأفعال إلا بوساطة طقوس

(33) بحسب هيل توت نفسه «لا يمكن وهب (طوطم شخصي) أو نقله إلا على أيدي أشخاص معينين مثل الشامان أو الرجال الذين يمتلكون قدرة غامضة كبيرة»:
Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» p. 146.
للمقارنة، يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 29-30.

شعائرية تؤدّي إلى التغيير. علينا إذًا تفسير كيف أصبح امتياز بعض الناس حقًّا للجميع؛ كيف أمكن أن يصبح ما كان يستلزم في البداية تغييرًا عميقًا في تكوين الفرد دينيًا وأخلاقيًا عنصرًا في هذا التكوين؛ وأخيرًا كيف بات مفترضًا أن يحدث نقل، كان بداية نتيجة لشعيرة، من تلقاء نفسه بالضرورة ومن دون تدخّل أي إرادة بشرية.

يدعم هيل توت تأويله بادعاء أن ثمة أساطير تنسب طوطم العشيرة إلى أصل فردي، إذ تحكي عن أن فردًا محددًا اكتسب الشعار الطوطمي ثم نقله إلى ذريته. لكن، في المقام الأول، هذه الأساطير مستعارة من القبائل الهندية في أميركا الشمالية، أي من مجتمعات بلغت درجة عالية نسبيًا من الحضارة. كيف يمكن أن تساعد ميثولوجيا بعيدة كل هذا البعد من أصول الأشياء في إعادة تركيب الشكل البدائي لمؤسسة ما بشيء من اليقين؟ ثمة فرص كثيرة في أن تكون أسباب متقاطعة قد شوّهت تشويهًا خطرًا الذكرى التي استطاع البشر الاحتفاظ بها عنها. كما أنه يسهل أن نضع مقابل هذه الأساطير أساطير أخرى تبدو أكثر بدائية ولها معنًى مغاير تمامًا. فالطوطم ممثل فيها بوصفه الكائن الذي تحدّرت منه العشيرة. وهذا يعني أنه يمثّل ماهية العشيرة، ويحمله الأفراد في دواخلهم منذ الولادة؛ كما أنه جزء من لحمهم ودمهم، على الرغم من أنهم تلقوه من الخارج[34]. بل إن هناك ما هو أكثر؛ فالأساطير التي يستند إليها هيل توت تتضمن هي نفسها صدًى لهذا التصور القديم. وفيها، يكون لمؤسس العشيرة التي تحمل اسمه شكل رجل؛ لكنه رجل انتهى به الأمر إلى أن يشبه حيوانات من نوع محدد بعد أن عاش بينها. ولاشك في أنه أتى وقت تطورت فيه الأذهان إلى حد أنها لم تعد تستطيع مواصلة قبول أن يولد بشر من حيوان، مثلما كانت تقرّ في الماضي؛ فأحلّت بالتالي كائنًا بشريًا محلّ الحيوان السلَف الذي أصبح الآن غير قابل للتمثيل؛ لكنّها تخيلت أن هذا الإنسان كان قد اكتسب بالمحاكاة أو بطرائق أخرى بعض خصائص الحيوان. هكذا، تحمل هذه الميثولوجيا المتأخرة علامة حقبة أبعد، لم يعد طوطم العشيرة فيها على الإطلاق ضربًا من الخلق الفردي.

---

(34) يُنظر: Sidney Hartland, «Totemism and Some Recent Discoveries,» *Folklore*, vol. 11 (1900), pp. 59 ff.

غير أن هذه الفرضية لا تستثير مصاعب منطقية خطيرة فحسب؛ بل تناقضها الوقائع التالية مناقضة مباشرة.

فلو كانت الطوطمية الفردية هي الواقعة البدئية، لكان من المفترض أن تكون أكثر تطورًا وظهورًا كلما كانت المجتمعات نفسها أكثر بدائية؛ وعلى عكس ذلك، من المفترض أن تخسر ميدانها وتختفي أمام الطوطمية الجماعية لدى الشعوب الأكثر تقدمًا. والحال أن العكس هو الصحيح. فالقبائل الأسترالية أكثر تأخرًا بكثير من قبائل أميركا الشمالية؛ وعلى الرغم من ذلك، فأستراليا هي الأرض التقليدية للطوطمية الجماعية. «وهي تسود بمفردها في الغالبية العظمى من العشائر، في حين أنه لا توجد عشيرة واحدة، حسب علمنا، تكون فيها الطوطمية الفردية هي الوحيدة الموجودة»[35]. ولا نعثر على هذه الأخيرة بشكل مميز إلا في عدد ضئيل من القبائل[36]. وحيثما نجدها، فهي لا تكون في غالب الأحيان إلا في حالة فجة، وتتمثل آنذاك في ممارسات فردية واختيارية، لكنّها خالية من طابع العمومية. وحدهم السحرة يعرفون فنّ خلق العلاقات الغامضة مع الأنواع الحيوانية التي لا يرتبطون بها ارتباطًا طبيعيًا، ولا يحظى العوام بهذه الميزة[37]. على عكس ذلك، نلاحظ أن الطوطم الجماعي يتراجع تراجعًا كبيرًا في أميركا؛ كما أنه فقد طابعه الديني إلى حدّ ما في مجتمعات الشمال الغربي خاصة. وعلى عكس ذلك، يؤدّي الطوطم الفردي في هذه الشعوب عينها دورًا معتبرًا، إذ تُنسب إليه فاعلية عظيمة؛ كما أنه أصبح مؤسسة عامة حقيقية. وهذا يعني أنه يميز حضارة أكثر تقدمًا. هكذا، يمكن على الأرجح تفسير التعاكس بين هذين الشكلين من الطوطمية والذي يعتقد

---

(35) ربما باستثناء الكورناي؛ لكن توجد في هذه القبيلة طواطم جنسية إضافة إلى الطواطم الشخصية.

(36) لدى الووتجوبالوك والبوانديك والويرادجوري والإيوين والقبائل المجاورة لميريبورو (كوينزلاند). يُنظر: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 114-147; Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), p. 291.

للمقارنة، يُنظر: N. W. Thomas, «Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism,» *Man*, vol. 4 (1904), p. 85.

(37) إنها الحال عند الإيواهلاي، وقائع من الطوطمية الشخصية أشار إليها هويت في:
Howitt, «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes,» pp. 34, 45, 49-50.

هيل توت أنه لاحظه لدى الساليش. وإذا ما كانت الطوطمية الجماعية متطورة تطورًا كبيرًا حيث تغيب الطوطمية الفردية تقريبًا، فليس لأن الثانية تراجعت أمام الأولى، بل لأن الشروط الضرورية لوجودها لم تتحقق بالكامل.

لكن الأكثر تبيينًا هو أن الطوطمية الفردية لم تؤدِّ إلى ولادة طوطمية العشيرة، بل هي تفترضها. إذ إنها ولدت ضمن أطر الطوطمية الجماعية وهي تتحرك ضمنها لأنها جزء لا يتجزأ منها. وبالفعل، لا يحقّ للمبتدئ في المجتمعات التي تسيطر فيها الطوطمية الجماعية أن يتخذ لنفسه حيوانًا لا على التعيين طوطمًا شخصيًا؛ لكن يخصص لكل عشيرة عدد معين من الأنواع التي لا يسمح بالاختيار من خارجها. في المقابل، تكون هي الأنواع المملوكة حصريًا لها ولا يستطيع أعضاء عشيرة أجنبية انتحالها[38]. ويعتقد أنها تقيم علاقات اعتماد وثيقة على النوع الذي يكون طوطمًا للعشيرة بأكملها. بل هناك حالات تمكن فيها ملاحظة هذه العلاقات، حيث يمثل الطوطم الفردي جزءًا أو مظهرًا خاصًا من الطوطم الجماعي[39]. وعند الووتجوبالوك، يعدّ كل عضو في العشيرة الطواطم الشخصية الخاصة برفاقه ملكه نوعًا ما[40]؛ فهي على الأرجح طواطم فرعية. والحال أن الطوطم الفرعي يفترض

---

(38) يُنظر: Alice Fletcher, «The Import of the Totem. A Study of the Omaha Tribe,» *Annual Report of the Smithsonian Institution* (1897), p. 586; Boas: *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 322; *Fifth Report of the Committee of the N. W. Tribes of the Dominion of Canada, B.A.A.S*, p. 25, and Tout, «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia,» p. 148.

(39) يقول بواس بصدد التلينكيت إن الأسماء الخاصة ببعض الشعوب مشتقة من طواطمها، حيث يكون لكل شعب أسماء خاصة به. أحيانًا، لا يكون الارتباط بين الاسم والطوطم (الجماعي) ظاهرًا جدًا، لكنه موجود دائمًا: Boas, *Fifth Report of the Committee of the N. W. Tribes of the Dominion of Canada, B.A.A.S*, p. 25.

كما يلاحظ عند الإيروكي أن الأسماء الفردية ملك للعشيرة وتميزها بقدر ما يلاحظ الطوطم أيضًا عند الإيروكي: Lewis Morgan, *Ancient Society* (Chicago, 1877), p. 78;

وعند الوياندوت John Powel, «Wyandot Government,» *first Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1881), p. 59;

وعند الشاوني (Shawnee)، والساوك (Sauk)، والفوكس (Fox): Morgan, *Ancient society*, pp. 72, 76-77;

وعند الأوماها: J. Dorsey, «Omaha Sociology,» *Third Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881-82), pp. 227 ff.

والحال أننا نعرف الصلة التي تربط الأسماء بالطواطم الفردية (يُنظر أعلاه ص 217).

(40) يقول ماثيوس: «على سبيل المثال، لو سألت رجلًا من الوارتوورت عن طوطمه، لحدّثك أولًا عن طوطمه الشخصي، لكنه على الأرجح سيعدد بعد ذلك الطواطم الشخصية الأخرى في عشيرته»: Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 291.

الطوطم مثلما يفترض النوع الجنسَ. هكذا، يظهر لنا أول شكل من أشكال الدين الفردي الذي يمكن أن نصادفه في التاريخ ليس بوصفه المبدأ الفعال في الدين العام، بل على عكس ذلك، بوصفه مجرد مظهر لهذا الأخير. إن العبادة التي ينشئها الفرد في وعيه الباطني من أجل نفسه هي العبادة الجماعية وقد تكيّفت مع حاجات الفرد، عدا عن أنها بذرة لهذه العبادة الجماعية.

III. نظرية فريزر الحديثة: الطوطمية المفاهيمية والمحلية

في عمل أحدث[41] زمنيًا لفريزر، أوحت به أعمال سبنسر وغيلين، حاول أن يضع تفسيرًا جديدًا للطوطمية محلّ التفسير الذي كان اقترحه بداية وناقشناه قبل قليل. وهو يستند إلى مسلّمة تفيد بأن الطوطمية عند الأرونتا هي الأكثر بدائية بين أشكال الطوطمية التي نعرفها؛ بل يمضي فريزر إلى حد القول إنها بالكاد تختلف عن النمط الأصلي حقًا[42].

الاختلاف هو أن الطواطم لا ترتبط في تلك الطوطمية بأشخاص أو بمجموعات معينة من الأشخاص، بل بأماكن. فلكل طوطم مركزه ضمن مكان محدد يُعتقد أن نفوس أوائل الأسلاف الذين شكّلوا المجموعة الطوطمية في غابر الأزمنة تفضّل الإقامة فيه. هنا المعبد الذي تحفَظ فيه التشورينغا؛ هنا تقام طقوس العبادة. وهذا التوزع الجغرافي للطواطم هو الذي يحدد أيضًا طريقة ضم العشائر

(41) يُنظر: J. Frazer, «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines,» *The Fortnightly Review*, vol. 78 (July, 1905), pp. 162 ff; (September, 1905), pp. 452 ff.

للمقارنة، يُنظر للمؤلف عينه: Frazer, «The Origin of Totemism,» (April, 1899), p. 648; (May, 1899), p. 835.

تتباين هذه المقالات الأخيرة، الأقدم قليلًا، عن الأولى في نقطة واحدة، لكنّ جوهر النظرية لا يختلف اختلافًا أساسيًا. وقد أعيد نشر هذه وتلك في: James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910), vol. 1, pp. 89-172.

يُنظر بالمعنى عينه: B. Spencer and F. Gillen, «Some Remarks on Totemism as Applied to Australian Tribes,» *J.A.I.* (1899), pp. 275-280,

وملاحظات فريزر عن هذا الموضوع في المرجع عينه: Ibid., p. 281-286.

(42) «ربما يمكننا أن نقول إنها ليست سوى إزالة واحدة من النمط الأصلي، وهذا النوع المطلق من الطواطم»، يُنظر: Frazer, «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines,» p. 455.

أفرادَها. وبالفعل، لا يكون طوطم الطفل طوطم أبيه أو أمه، بل ذاك الذي يكون مركزه في المكان الذي يُعتقَد أن أمه شعرت فيه بأولى أعراض أمومتها المقبلة، إذ يقال إن الأرونتا تجهل العلاقة الدقيقة التي تجمع بين واقعة التناسل والفعل الجنسي(43)؛ وهي تعتقد أن كل حمل ينتج من نوع من الإخصاب الغامض، وأنه يقتضي دخول نفس أحد الأسلاف في جسم امرأة وتحول تلك النفس إلى مبدأ لحياة جديدة. إذًا، حين تشعر المرأة بأولى خلجات الطفل، تتخيل أن إحدى النفوس التي تكون إقامتها الرئيسة في المكان الذي توجد فيه قد دخلتها. وبما أن الطفل الذي يولد بعد ذلك ليس إلا هذا السلف متقمصًا، فيكون له الطوطم عينه بالضرورة؛ أي أن عشيرته تتحدد بموجب المكان الذي يعتقَد فيه أن أمّه حملت به حملًا غامضًا.

والحال، أن هذه الطوطمية المحلية هي التي يُعتقد بأنها تمثل الشكل الأصلي للطوطمية؛ وهي تنفصل عنها بمرحلة قصيرة جدًا في الأكثر. إليكم كيف يفسر فريزر نشأتها.

في اللحظة التي تشعر المرأة بأنها حامل، لا بدّ أن تظن بأن الروح التي مسّتها أتتها من الأشياء التي تحيط بها، ولا سيما من أحد الأشياء التي كانت تلفت انتباهها. فإذا ما كانت منشغلة بجمع نبتة معينة، أو إذا ما كانت تراقب حيوانًا ما، فستظن أن نفس هذا الحيوان أو هذا النبات انتقلت إليها. ومن بين الأشياء التي ستجد نفسها مدفوعة بصورة خاصة لأن تنسب حملها إليها، نجد في الصف الأول الأغذية التي أكلتها توًا. فإذا كانت أكلت قبل فترة وجيزة لحم الأموة أو البطاطا الحلوة، فهي لن تشكّك في أن أموة أو بطاطا حلوة وُلدت فيها وراحت تنمو. في هذه الشروط، نفهم كيف يُعدّ الطفل بدوره نوعًا من البطاطا الحلوة أو الأموة، كيف يَعدّ نفسه قريبًا للحيوانات أو النباتات من ذلك النوع، كيف يبدي تجاهها التعاطف والمراعاة، كيف يحرّم على نفسه أكلها، وهلمّ جرّا(44). بالتالي، توجد

(43) حول هذه النقطة، تؤكد شهادة شتريلو شهادة سبنسر وغيلين: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 2, p. 52.

يُنظر بالاتجاه المعاكس: Andrew Lang, *The Secret of the Totem* (London; New York; and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1905), p. 190.

(44) كان هادون قد عبّر عن فكرة قريبة جدًا في كتابه:

= A. Haddon, *Address to the Anthropological section*, B.A.A.S. (1902), pp. 8 ff.

الطوطمية بسماتها الأساس: إنها فكرة المحلي عن التناسل الذي يعتقد أنه أدى إلى ولادته. لهذا، يطلق فريزر تسمية «الحمْلية» على الطوطمية البدائية.

هذا هو النمط الأصلي الذي يُعتقَد أن جميع الأشكال الأخرى من الطوطمية تحدرت منه. «عندما تلحظ نساء عدة، واحدة تلو الأخرى، العلامات المنذرة بالأمومة في المكان عينه وفي الظروف عينها، سوف ينظَر إلى هذا المكان بوصفه مسكونًا بأرواح من نوع معين؛ هكذا، يتزود الدين مع الزمن بمراكز طوطمية ويتوزع إلى قطاعات طوطمية»[45]. يقال إن طوطمية الأرونتا ولدت على هذا النحو. ومن أجل أن تنفصل الطواطم لاحقًا عن قاعدتها الإقليمية، سيكفي تصوّر أن نفوس الأسلاف تتمكن من التحرك بحرية على سطح المنطقة كلها وتتبع، في رحلاتها، الرجال أو النساء ممن لديهم طوطمها بدلًا من أن تبقى مستقرة بثبات في مكان معين. على هذا النحو، تستطيع امرأة أن تحمل من نفس من طوطمها أو من طوطم زوجها، في حين أنها تقطن في قطاع طوطمي مختلف. وبموجب تخيلنا أن أسلاف الزوج أو أسلاف المرأة هم الذين يتبعون الزوجين الشابين، منتظرين الفرص للتجسد، سوف يكون طوطم الطفل إما طوطم أبيه أو طوطم أمه. في الواقع، هكذا يفسّر الغنانجي والأومبايا من جانب والأورابونا من جانب آخر منظومات النسَب لديهم.

غير أن هذه النظرية، مثلها مثل نظرية تايلور، تستند إلى خطأ منطقي في البرهنة. فمن أجل أن نتمكّن من تخيل أن النفوس البشرية هي نفوس حيوانات أو نباتات، كان ينبغي الإيمان بأن الإنسان يستعير ما هو أكثر جوهرية لديه من العالم الحيواني أو من العالم النباتي. والحال أن هذا الإيمان هو تحديدًا أحد صنوف الإيمان التي تقبع في أساس الطوطمية. أما طرحه بوصفه أمرًا بدهيًا، فيعني بالتالي التسليم بما ينبغي تفسيره.

= وهو يفترض أنه كان لكل جماعة محلية بداية غذاء خاص بها. هكذا، بات النبات أو الحيوان الذي كان المادة الأساس في الاستهلاك طوطمًا للجماعة.

يقضي جميع هذه التفسيرات بطبيعة الحال بألا يكون تحريم أكل الحيوان الطوطمي بدئيًا، بل سبقته تعليمات معاكسة.

(45) يُنظر: *The Fortnightly Review*, vol. 78 (September, 1905), p. 458.

من جهة أخرى، ومن وجهة النظر هذه، لا يمكن البتة تفسير الطابع الديني للطوطم؛ لأن الإيمان الغائم بوجود قرابة غامضة بين الإنسان والحيوان لا يكفي لتأسيس عبادة. وخلط ممالك متمايزة لم يكن ليؤدي إلى تقسيم العالم إلى دنيوي ومقدّس. صحيح أن فريزر كان منسجمًا مع نفسه، حين رفض أن يرى في الطوطمية دينًا، بحجة أنه لا توجد فيها كائنات روحية أو صلوات أو دعوات أو أضاح، وما إلى ذلك. وهو يعتقد أنها ليست إلا منظومة سحرية؛ ويعني بذلك نوعًا من العلم الفجّ والمغلوط، أو جهدًا أوّل لاكتشاف قوانين الأشياء[46]. لكننا نعلم عدم دقة هذا التصور عن الدين وعن السحر معًا. إذ يكون ثمة دين حالما يتميز المقدس عن الدنيوي، وقد رأينا أن الطوطمية هي منظومة كاملة من الأشياء المقدسة. بالتالي، فإن تفسيرها هو إظهار من أين تأتي فكرة أن هذه الأشياء طبعت بهذا الطابع[47]. والواقع أن هذه المعضلة غير مطروحة أصلًا.

لكن ما يطيح هذه المنظومة بالكامل هو أن المسلّمة التي تستند إليها لم تعد قائمة اليوم. فكل محاجة فريزر تفترض أن طوطمية الأرونتا المحلية هي الأكثر بدائية بين الطوطميات التي نعرفها، كما تفترض خاصة أنها تسبق بكثير الطوطمية الوراثية، إما بالخط الأبوي أو بالخط الأمومي. والحال أننا بموجب الوقائع التي وضعها أول كتاب لسبنسر وغيلين تحت تصرفنا، تمكّنا من التكهّن بأنه لا بد من وجود لحظة في تاريخ شعب الأرونتا كانت فيه الطواطم تنتقل وراثيًا من الأم إلى الأبناء بدلًا من أن تكون مرتبطة بأماكن[48]. كذلك برهنت نهائيًا الوقائعُ الجديدة التي اكتشفها شتريلو هذا السياق[49]، وهي وقائع تؤكد ملاحظات

(46) يُنظر: *The Fortnighlly Review*, vol. 65 (May, 1899), p. 835, and (July, 1905), pp. 162 ff.

(47) على الرغم من أن فريزر لا يرى في الطوطمية إلا منظومة سحرية، إلا أنه يعترف بأننا نجد فيها أحيانًا البذور الأولى لدينٍ بالمعنى الكامل للكلمة: Ibid., *The Fortnighlly Review*, (July, 1905), p. 163.

حول وجهة نظره في ما يتعلق بولادة الدين من السحر، يُنظر: Frazer, *Golden Bough*, 2, 1, pp. 75-78.

(48) حول الطوطمية، يُنظر: *Année sociologique*, vol. 5 (1900-1901), pp. 82-121.

للمقارنة حول المسألة عينها، يُنظر: Edwin Hartland, «Presidential Address,» *Folklore*, vol. 11 (1900), p. 75; Andrew Lang: «A Theory of Arunta Totemism,» *Man*, no. 44 (1904); «Conceptional Totemism and Exogamy,» *Man*, no. 55 (1907); *The Secret of the Totem*, chap. 4; Northcote Thomas, «Arunta Totemism,» *Man*, no. 68 (1904), and P. W. Schmidt, «Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen,» *Zeilschrift für Ethnologie* (1908), pp. 866 ff.

(49) يُنظر: Strehlow, vol. 2, pp. 57-58.

شولتز السابقة[50]. وبالفعل، يخبرنا هذان المؤلفان بأن كلّ فرد من الأرونتا يمتلك حتى الآن طوطمه المحلي وطوطمًا آخر بغضّ النظر عن أي شرط جغرافي، لكنه يمتلكه بحق الولادة: إنه طوطم أمه. ينظر المحليون إلى هذا الطوطم الثاني، مثله مثل الطوطم الأول، بوصفه قدرة صديقة وحامية تمنحهم الغذاء وتحذّرهم من الأخطار المحتملة وما إلى ذلك. ولهم حق المشاركة في عبادة ذلك الطوطم الثاني. وحين يدفَنون، يوضع الجثمان بحيث يكون الوجه متجهًا نحو المكان الذي يوجد فيه الطوطم المركزي الخاص بالأم. وهذا يعني أن هذا المركز هو بشكل ما مركز المتوفى أيضًا. وبالفعل، يدعى تمارا ألتجيرا (tmara altjira)، وهي عبارة تعني: مخيم الطوطم المتشارك معي. من المؤكد إذًا أن الطوطمية الوراثية بالخط الرحمي عند الأرونتا لم تأت بعد الطوطمية المحلية، إنما سبقتها. ذلك أن الطوطم الأمومي ما عاد يؤدّي اليوم إلا دورًا ثانويًا وتكميليًا؛ إنه طوطم ثان، وهذا يفسر أن يكون (الطوطم) أفلت من مراقبين يتميّزون بالانتباه والفطنة اللتين يتمتع بهما سبنسر وغيلين. وحتّى يتسنّى له البقاء هكذا في الصف الثاني، فائضًا عن الطوطم المحلي، لا بد أنه انقضى زمن كان فيه هو الذي يحتلّ المكانة الأولى في الحياة الدينية. إنه جزئيًا طوطم مندثر، لكنّه يذكّر بحقبة كان فيها التنظيم الطوطمي عند الأرونتا مغايرًا جدًا لما هو عليه اليوم. هكذا، تتقوض منظومة فريزر بالكامل من أساسها[51].

IV. نظرية لانغ: الطوطم ليس سوى اسم

ولئن كان أندرو لانغ تصدّى بقوة لنظرية فريزر هذه، فإن النظرية التي يقترحها في أعماله الأخيرة[52] تشبه نظرية فريزر في نواح عدة. إذ جعل الطوطمية كلها،

(50) يُنظر: Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), pp. 238-239.

(51) صحيح أن فريزر يقول في خاتمة كتابه: Frazer, *Totemism and Exogamy*, vol. 4, pp. 58-59, بوجود طوطمية أقدم من طوطمية الأرونتا: إنها الطوطمية التي لاحظها ريفرز في جزر بانكس: W. H. R. Rivers, «Totemism in Polynesia and Melanesia,» *J.A.I.*, vol. 39 (1909), p. 172.

عند الأرونتا، من المفترض أن روح سلف هي التي لقّحت الأم، وفي جزر بانكس، تكون روحَ حيوان أو نبات، مثلما تفترض النظرية. لكن بما أن أرواح الأسلاف عند الأرونتا لديها شكل حيواني أو نباتي، يكون الفارق ضئيلًا جدًا. وهذا هو السبب في أننا لم نأخذه بالحسبان في عرضنا.

(52) يُنظر: Lang, *Social Origins*, esp. chap. 8. =

شأن فريزر، تتمثّل في الإيمان بنوع من التشارك في الجوهر بين الإنسان والحيوان، لكنّه يفسرها بأسلوب مختلف.

فهو يعزوها بأكملها إلى أن الطوطم اسم. فيقول إنه ما إن تشكلت مجموعات بشرية[53] حتى شعرت كل مجموعة منها بالحاجة إلى التمايز عن المجموعات الأخرى المجاورة التي تقيم صلات معها، ولتحقيق هذه الغاية، منحتها أسماء متباينة. وكانت الأفضلية لاستعارة هذه الأسماء من المملكتين الحيوانية والنباتية المجاورتين لأن الإشارة تسهل إلى الحيوانات والنباتات من طريق الحركات أو عبر تمثيلها برسوم[54]. فحدّدت التشابهات الدقيقة إلى هذا الحد أو ذاك بين البشر وبين هذا أو ذاك من تلك الأشياء طريقة توزّع هذه الطوائف من الأسماء الجماعية بين المجموعات[55].

من المعروف أن «الأسماء والأشياء التي تشير إليها هذه الأسماء تتحد في ما بينها، لدى الأذهان البدائية، بعلاقة غامضة ومتعالية»[56]. على سبيل المثال، لا يعدّ الاسم الذي يحمله فرد ما مجرد كلمة أو علامة اصطلاحية، إنما هو جزء أساس من الفرد نفسه. بالتالي، حين كان الأمر يتعلق باسم حيوان، لا بد أن الإنسان الذي كان يحمله قد آمن بأنه يحمل بدوره أميز صفات هذا الحيوان. تصبح هذه النظرية معتمدة أكثر فأكثر حالما تصبح الأصول التاريخية لطوائف الأسماء تلك بعيدة ويطويها النسيان. وتشكّلت أساطير لتسهيل تمثيل هذا الالتباس الغريب في الطبيعة البشرية

= ولا سيما الفصل الثامن وعنوانه «The Origin of Totem Names and Beliefs» (أصل أسماء الطواطم ومعتقداتها)، وكذلك: Lang, *The Secret of the Totem.*

(53) يسعى لانغ، خاصة في كتابه *Social Origins* (**الأصول الاجتماعية**)، إلى أن يستعيد من طريق السياق الشكل الذي كانت عليه تلك الجماعات الأولية بحسب ما يعتقد؛ ويبدو لنا مفيدًا أن نذكر هذه الفرضيات التي لا تؤثّر في نظريته عن الطوطمية.

(54) بشأن هذه النقطة، يقترب لانغ من نظرية جوليوس بيكلر. يُنظر:

Julius Pikler and Bódog Somló, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie* (Berlin, 1900), 36 p. in-8°.

والفارق بين هاتين الفرضيتين هو أن بيكلر يمنح أهمية أكبر للتمثيل عبر الصور من الأهمية التي يمنحها للاسم نفسه.

(55) يُنظر: Lang, *Social Origins*, p. 166.

(56) يُنظر: Lang, *The Secret of the Totem*, p. 121;

للمقارنة، يُنظر: Ibid., pp. 116, 117.

في الأذهان. ولتفسيره، تخيل أولئك الناس أن الحيوان سلف للإنسان أو أنهما كلاهما تحدر من سلف مشترك. ويُعتقد أنهم تصوروا على هذا النحو صلات القرابة التي يُنظر إليها بوصفها تربط كل عشيرة بنوع الأشياء الذي تحمل اسمه. والحال أنه يبدو لمؤلفنا أن الطوطمية ما عاد فيها أسرار بعد تفسير أصول هذه القرابة الخرافية.

لكن، من أين يأتي هذا الطابع الديني للمعتقدات والممارسات الطوطمية؟ ذلك أن اعتقاد الإنسان أنه حيوان من نوع معين لا يفسر سبب نسبه فضائل خارقة إلى هذا النوع، ولا يفسر خصوصًا سبب إقامة عبادة حقيقية للصور التي ترمز إليه. يقدّم لانغ عن هذا السؤال الجواب عينه الذي يقدمه فريزر في إنكاره أن الطوطمية دين. يقول: «أنا لا أجد في أستراليا أي مثال على الممارسات الدينية المشابهة، تلك التي تتمثل في الصلاة للطوطم أو إطعامه أو دفنه»[57]. وهو يعتقد أن الطوطمية أُقحمت في منظومة من التصورات الدينية المحض وأحيطت بها في حقبة لاحقة لتشكّلها. وفقًا لملاحظة قدّمها هويت[58]، لمّا قام المحليون بتفسير المؤسسات الطوطمية، لم يعزُها إلى الطواطم نفسها ولا إلى إنسان ما، إنما إلى كائن فوق طبيعي، مثل بونجيل (Bunjil) أو بايام (Baiame). يقول لانغ: «إذا قبلنا هذه الشهادة، يتكشف لنا مصدر لطابع الطوطمية الديني. تخضع الطوطمية لتعاليم بونجيل، مثلما كان الكريتيون يخضعون للتعاليم الإلهية التي كان زيوس[59] (Zeus) يقدمها لمينوس[60] (Minos)». والحال أن مفهوم هذه الآلهة العظمى كان قد تشكّل، في رأي لانغ، خارج المنظومة الطوطمية؛ بالتالي، هذه المنظومة ليست دينًا بذاتها؛ لكنها منحت لونًا دينيًا بمجرد احتكاكها بدين أصيل.

غير أن هذه الأساطير نفسها تعارض تصور لانغ للطوطمية. فإذا كان الأستراليون لم يروا في الطوطم إلا أمرًا بشريًا ودنيويًا، فلا يمكن أن يكونوا فكروا في أن يجعلوا منه مؤسسة ربانية. وعلى عكس ذلك، إذا كانوا قد شعروا بالحاجة

(57) يُنظر: Ibid., p. 136.

(58) يُنظر: *J.A.I.* (August, 1888), pp. 53-54.

للمقارنة، يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 89, 488, 498.

(59) كبير الآلهة في الميثولوجيا اليونانية. (المترجمة)

(60) ملك كريت الأسطوري، وتقول الميثولوجيا الإغريقية إنه كان ابن زيوس ويوروبا. (المترجمة)

إلى العودة إلى ربانية ما، فلأنهم يقرّون بالطابع المقدس للطوطم. إذًا، تُظهر هذه التأويلات الأسطورية الطبيعة الدينية للطوطمية، لكنها لا تفسرها.

كما أن لانغ نفسه يقرّ بعدم كفاية هذا الحل. فهو يعترف بأن الأشياء الطوطمية تعامل باحترام ديني[61]؛ وبأن دم الحيوان خاصة، وكذلك دم الإنسان، موضوع تحريمات عدة، أو وفق تعبيره موضوع محظورات لا تستطيع هذه الميثولوجيا المتأخرة إلى هذا الحد أو ذاك تفسيرها[62]. لكن، ما هو مصدرها؟ إليكم العبارات التي يستخدمها لانغ للإجابة عن هذا السؤال: «ما إن قامت المجموعات التي تحمل أسماء حيوانات بتطوير المعتقدات المنتشرة كونيًا عن الواكان (wakan) أو المانا، أو عن خاصّية الدم الغامضة والمقدسة، حتى ظهرت أيضًا المحظورات الطوطمية المختلفة»[63]. وكما سنرى في الفصل التالي، تتضمن كلمتا واكان ومانا مفهوم «المقدس»؛ إحداهما مستعارة من لغة السيو، والثانية من لغة الشعوب الميلانيزية. إن تفسير الطابع المقدّس للأشياء الطوطمية عبر التسليم بهذا الطابع يعني الإجابة عن السؤال بالسؤال. وما ينبغي إظهاره هو من أين يأتي مفهوم الواكان هذا وكيف طُبّق على الطوطم وعلى كل ما يشتق منه. وما لم تُحل هاتان المسألتان، فنحن لم نفسر شيئًا.

V. جميع هذه النظريات لا تفسر الطوطمية إلا عبر طرح مفاهيم دينية تسبقها

استعرضنا التفسيرات الرئيسة للمعتقدات الطوطمية[64]، ساعين إلى الاحتفاظ لكل منها بفرديته. لكن، بعد أن أنهينا هذا التفحص، يسعنا أن ندرك وجود نقد مشترك موجه إلى جميع هذه المنظومات من دون تمييز.

فإذا ما نظرنا إلى هذه الصيغ بحرفيتها، بدا لنا أنها تنقسم إلى فئتين. فبعضها

---

(61) «With reverence,»

كما يقول لانغ: Lang, *The Secret of the Totem*, p. 111.

(62) يضيف لانغ إلى هذه المحظورات تلك التي تشكل أساس ممارسات الزواج الخارجي.

(63) Ibid., pp. 136-137.

(64) غير أننا لم نتحدث عن نظرية سبنسر لأنها ليست سوى حالة خاصة من النظرية العامة التي يفسر بها تحول عبادة الموتى إلى عبادة للطبيعة. وبما أننا عرضناها سابقًا، فلم يكن واردًا تكرارها.

(فريزر ولانغ) ينكر على الطوطمية أي طابع ديني؛ وهذا يعني أيضًا إنكار الوقائع؛ ويعترف بعضها الآخر بهذا الطابع، لكنّه يعتقد أنه قادر على تفسيره عبر جعله يتحدر من دين سابق نتجت منه الطوطمية. واقع الأمر، أن هذا التمييز ظاهري فحسب، إذ تدخل الفئة الأولى في الفئة الثانية. لم يتمكن فريزر أو لانغ من المحافظة على مبدئهما حتى النهاية، وعلى تفسيرهما الطوطمية كما لو أنها ليست دينًا. وكما اضطرا لإدخال مفاهيم تخص الطبيعة الدينية ضمن تفسيراتهما. كما رأينا قبل قليل كيف اضطر لانغ لإدخال فكرة المقدس، أي الفكرة المحورية في كل دين. ويستدعي فريزر من جانبه في كلتا النظريتين اللتين اقترحهما على التتالي فكرة النفس أو الروح صراحة؛ فهو يرى أن الطوطمية تتأتّى من أن البشر اعتقدوا أنهم قادرون على أن يضعوا أنفسهم في أمان داخل أشياء خارجية، مثلما تتأتّى من أنهم نسبوا واقعة الحمل إلى نوع من الإخصاب الروحاني، تكون إحدى الأرواح هي الفاعل فيه. والحال أن النفس، لا بل الروح، أشياء مقدسة، مواضيع شعائر؛ والمفاهيم التي تعبّر عنها دينية إذًا بشكل أساس. بالتالي، مهما جعل فريزر من الطوطمية منظومة سحرية محض، فهو أيضًا لم يتمكن من تفسيرها إلا بموجب دين آخر.

بيد أننا أظهرنا عيوب مذهب عبادة الطبيعة والمذهب الأرواحي؛ بالتالي، لا نستطيع أن نلجأ إليهما مثلما فعل تايلور وجيفونز دون أن نتعرّض للاعتراضات عينها. لكن، يبدو أن فريزر ولانغ لم يلمحا إمكان وجود فرضية أخرى[65]. من جهة أخرى، نحن نعلم أن الطوطمية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتنظيم الاجتماعي الأكثر بدائية في ما نعرفه، بل في ما يمكن تصوره على الأرجح. أما افتراض أنها كانت مسبوقة بدين آخر لا يختلف عنها إلا بالدرجة فيعني الخروج من معطيات الملاحظة والدخول في ميدان ضروب الحدس الاعتباطية وغير القابلة للتحقق منها. فإذا أردنا أن نبقى متوافقين مع النتائج التي سبق لنا التوصل إليها، فيجب أن نمتنع عن إحالة الطوطمية على دين مغاير لها، مؤكدين في الوقت عينه طابعها الديني. وهذا لا يعني أن نعزو إليها أسبابًا هي أفكار غير دينية. لكن، من بين التمثيلات التي تدخل في نشوئها، يمكن أن يستعين بعض منها بذاته ومباشرة بالطابع الديني. وهذه التمثيلات هي التي ينبغي علينا البحث عنها.

---

(65) سوى أن لانغ ينسب إلى مصدر آخر فكرة الآلهة العظيمة. فهو يقول إنها تعود، مثلما قلنا، إلى نوع من التكشّف البدائي. لكنّ لانغ لا يدرج هذه الفكرة في تفسيره الطوطمية.

الفصل السادس

أصول هذه المعتقدات (متابعة)

مفهوم المبدأ الطوطمي، أو المانا الطوطمية، وفكرة القوة

لمّا كانت الطوطمية الفردية لاحقة طوطميةَ العشيرة، بل وتبدو مشتقة منها، كان علينا أن نلتفت إلى هذا الشكل الأخير قبل جميع الأشكال الأخرى. غير أن التحليل الذي أنجزناه إلى الآن بصددها كان حوّل هذه الطوطمية إلى ضرب من التعددية في المعتقدات التي يمكن أن تبدو متغايرة العناصر كل التغاير، لذا، فإن علينا أن نبحث عمّا يكوّن وحدة هذه الطوطمية قبل أن نتقدّم في دراستنا.

I. مفهوم القوة أو المبدأ الطوطمي

رأينا أن الطوطمية تضع التمثيلات المصورة للطوطم في صدارة الأشياء التي تعدّها مقدسة؛ ثمّ تأتي بعدها الحيوانات أو النباتات التي تحمل العشيرة اسمها، ثم في النهاية أعضاء هذه العشيرة. ولأن هذه الأشياء كلّها مقدسة على النحو ذاته، وإن بدرجات متفاوتة، فإن من غير الممكن رد طابعها الديني لأيّ من الصفات التي تميز بعضها من بعض. وبالفعل، إذا ما كان نوع حيواني أو نباتي معين موضوعًا للمهابة، فلا يعود ذلك إلى خصائصه النوعية، بما أن أعضاء العشيرة من البشر يتمتعون بهذه المزية عينها، وإن يكن بدرجة أقل، في حين أن صورة هذا النبات أو الحيوان ذاته تثير وحدها قدرًا أكبر من الاحترام. إذًا، فإن المشاعر المتشابهة التي تثيرها هذه الضروب المختلفة من الأشياء في ذهن المؤمن وتضفي عليها طابعها الديني لا يمكن أن تصدر إلا من مبدأ ما مشترك بين الشعارات الطوطمية وشعب

العشيرة وأفراد النوع الذي يفاد منه باعتباره طوطمًا. وحقيقة الأمر أن العبادة تتوجه إلى هذا المبدأ المشترك. وبعبارة أخرى، إن الطوطمية ديانة لا تقوم على هذا أو ذاك من الحيوانات أو البشر أو الصور، وإنما على قوة غامضة ولاشخصية، توجد في كل كائن من هذه الكائنات لكنها لا تختلط بأي منها. إذ لا يحوز أي منها هذه القوة حيازة كاملة، بل يساهم الجميع فيها. لذا، فهي مستقلة تمامًا عن الذوات المحددة التي تتجسد فيها، بحيث إنها تسبقها وتستمر بعدها. إن الأفراد يقضون، والأجيال تمرّ وتحل محلها أجيال أخرى، لكنّ هذه القوة تظل ناشطة وحية وثابتة على الدوام. وهي تنفخ الحياة في أجيال اليوم كما نفختها في أجيال البارحة، وكما ستنفخها في أجيال الغد. وبمعنى عام، في مقدورنا القول إن هذه القوة هي الإله الذي توقّره كل عبادة طوطمية. إلا أنه إله غير شخصي، بلا اسم أو تاريخ، محايث للعالم ومنتشر في كثرة الأشياء التي لا يحصرها العد.

غير أننا لم نكوّن بعد سوى فكرة ناقصة عن كلية الوجود الفعلية التي يتسم بها هذا الكيان شبه الإلهي. فالأمر لا يقتصر على وجوده في جميع الأنواع الطوطمية والعشيرة كلها وجميع الأشياء التي ترمز إلى الطوطم؛ إذ تطاول دائرة عملها ما هو أبعد من ذلك كله. كذلك رأينا، في الحقيقة، أن جميع تلك الأشياء المنسوبة إلى العشيرة بوصفها أتباعًا للطوطم الأساس، إضافة إلى الأشياء المقدسة على نحو لافت وبارز، تتمتع بهذا الطابع عينه إلى حد معين. كما أنها تنطوي على ما هو ديني، إذ تحمي بعضها تحريمات معينة، في حين يقوم بعضها الآخر بوظائف محددة في طقوس العبادة. ولا تختلف دينية هذه الأشياء في طبيعتها عن دينية الطوطم الذي تُصنّف ضمنه؛ لذا، لا بد من أن تكون مستمدة من المبدأ عينه. ذلك أن الإله الطوطمي يكمن فيها - كي نستخدم ثانية ذلك التعبير المجازي الذي استخدمناه توًا - مثلما يكمن في النوع الذي يعدّ بمثابة الطوطم، وفي أهل العشيرة. ونرى إلى أيّ حد يختلف هذا الإله عن الكائنات التي يقيم فيها، نظرًا إلى أنه بمنزلة النفس لكائنات كثيرة مختلفة.

بيد أن الأستراليين لا يتخيلون هذه القوة اللاشخصية بشكلها المجرد. فلأسباب يجب أن نبحث عنها، سيق الأسترالي إلى تصوّر هذه القوة في شكل حيوان أو نبات، أو باختصار، في شكل شيء ملموس. وهذا ما يتكون منه الطوطم

في حقيقة الأمر. فهو ليس سوى الشكل المادي الذي يمثل للخيال من خلاله هذا الجوهر اللامادي، هذه الطاقة المنتشرة في شتى أنواع الكائنات المتباينة، والتي تشكل وحدها موضوع العبادة الفعلية. وهذا يسمح لنا بفهم أفضل لما يعنيه المحلي حين يقول إن أهل بطن الغراب، على سبيل المثال، هم غربان. فهو لا يعني على وجه الدقة أن كل واحد منهم هو غراب بالمعنى المبتذل والتجريبي للكلمة، بل يعني أن هناك مبدأ لدى كل منهم، يمثّل سمتهم الأساس المميزة التي يشتركون فيها مع الحيوانات التي تحمل هذا الاسم، والتي يفكَّر فيها تحت الشكل الخارجي للغراب. بذا، يكون الكون، مثلما تتصوره الطوطمية، قد عبره وبعث فيه الحياة عدد معين من القوى التي يتصورها الخيال بأشكال مستعارة، إلا في استثناءات قليلة، من المملكتين الحيوانية والنباتية. وهي تبلغ من الكثرة بقدر ما تبلغه كثرة العشائر في القبيلة، كما يوجد كلّ منها أيضًا في أصناف معينة من الأشياء، تكون فيها بمنزلة الجوهر ومبدأ الحياة.

حين نقول إن هذه المبادئ هي قوى، فإننا لا نأخذ هذه الكلمة بمعناها المجازي لأنها تعمل عمل القوى الفعلية. وبمعنى ما، فإنها قوى مادية تولد آليًا آثارًا فيزيائية. هل يستطيع إنسان أن يحتك بها من دون أن يتوخّى ضروب الحذر والاحتراس الملائمة؟ لو فعل ذلك لتلقى صدمة تمكن مقارنتها بالأثر الذي يحدِثه فراغ شحنة كهربائية. وهي تبدو في بعض الأحيان مثل نوع من السائل الذي يرشح عبر المسام(1). فإذا ما دخلت جسمًا بشريًا ما غير مهيأ لاستقبالها، أحدثت فيه مرضًا وموتًا بفعل آلي تمامًا(2). أما خارج البشر، فهي تؤدّي دور المبدأ الحيوي؛ وسوف نرى(3) أننا نضمن تكاثر الأنواع عبر تأثيرنا فيها، لأن الحياة الكونية تستند إليها.

---

(1) في إحدى أساطير الكواكيوتل، على سبيل المثال، يثقب بطل من الأسلاف رأس أحد أعدائه بتصويب إصبعه نحوه: Franz Boas, *Fifth Report on the Physical Characters, Languages, and Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada* (London: The Association, 1889), p. 30.

(2) يمكن العثور على المراجع التي تدعم هذا التأكيد في الصفحة 178، الهامش 1 وفي الصفحة 418، الهامش 99.

(3) يُنظر القسم الثاني، الفصل الثاني.

غير أن لهذه القوى طابعًا معنويًا، فضلًا عن مظهرها المادي. وحين يُسأل أحد المحليين عن السبب الذي يدفعه إلى الالتزام بشعائره، فإنه يجيب بأن أسلافه لطالما التزموا بها، وبأن عليه الاقتداء بهم[4]. لذا، فإنه إذا ما تصرّف بطريقة ما حيال الكائنات الطوطمية، فذلك ليس لأن القوى المقيمة فيها مهيبة من الناحية الفيزيائية فحسب، بل لأنه يشعر أيضًا باضطرار أخلاقي لأن يتصرّف هكذا؛ ذلك أن لديه شعورًا بأنه يطيع أمرًا ويؤدّي واجبًا. إنه لا يخشى هذه الكائنات المقدسة فحسب، بل يحترمها أيضًا. وعلاوة على ذلك، فإن الطوطم هو مصدر حياة العشيرة المعنوية. فجميع الكائنات التي تتشارك المبدأ الطوطمي عينه تنظر إلى نفسها بوصفها مرتبطة معنويًا بعضها ببعض بفضل هذه الواقعة، وعليها واجبات محددة تتمثل في المساعدة وتقديم العون والثأر وغير ذلك، بعضها تجاه بعض؛ هذه الواجبات هي ما يشكّل القرابة. لذا، فإن المبدأ الطوطمي قوة مادية، علاوة على أنه سلطة معنوية، وسوف نرى كيف يتحول بسهولة إلى ما يُدعى الألوهية بكلّ ما في الكلمة من معنى.

لسنا هنا أمام أمر خاص بالطوطمية. فحتى في الأديان الأكثر تطورًا، قلما نجد إلهًا لا يحتفظ بشيء من هذا الالتباس ولا تكون وظائفه كونية وأخلاقية في آن واحد. إن كلّ ديانة هي في الوقت عينه منظومة روحية ووسيلة تمكّن البشر من مواجهة العالم بمزيد من الثقة. وحتى لدى المسيحي، أليس الإله الأب هو حارس النظام الفيزيائي مثلما هو المشرّع والحكم على السلوك الإنساني؟

II. تصوّرات مماثلة في مجتمعات داخلية أخرى

ربما يتساءل أحد ما فيما إذا كنا، بتأويلنا الطوطمية مثل هذا التأويل، ننسب إلى البدائي أفكارًا تتعدى حدود ذكائه. بالطبع، نحن غير مهيئين لإثبات أنه يتصور هذه القوى بالوضوح النسبي الذي اضطررنا لإضفائه عليها في تحليلنا. فنحن قادرون على أن نبيّن بوضوح تام أن هذا المفهوم متضمّن داخل مجمل معتقداته وأنه يتحكم بها؛ لكننا عاجزون عن تحديد إلى أي حد يكون هذا المفهوم مدركًا

---

(4) يُنظر على سبيل المثال: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 482, and C. W. Schürmann, «The Aboriginal Tribes of Port Lincoln,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S.Wigg, 1879), p. 231.

بوضوح وإلى أيّ حد، في المقابل، يكون ضمنيًا فحسب ويشعر به الناس على نحو مختلط ومشوَش. ليست ثمة طريقة لتحديد درجة الوضوح التي تتسم بها فكرة مثل هذه في تلك العقول المبهمة. لكن ما يظهِر بوضوح أن هذه الفكرة ليست أبعد من قدرات العقلية البدائية، بل يثبت، على عكس ذلك، أن النتائج التي توصلنا إليها توًا، هو أننا نجد، في مجتمعات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتلك القبائل الأسترالية أو حتى في هذه القبائل نفسها، تصورات موجودة بشكل صريح، لا تختلف عن السابقة إلا في الفوارق الدقيقة والدرجة.

لا شكّ في أن الديانات المحلية في ساموا[5] (Samoa) تخطت الدور الطوطمي، حيث نجد هناك آلهة فعلية، لها أسماء، بل قسمات شخصية إلى حد ما؛ لكن يصعب نفي وجود آثار الطوطمية. فكل إله مرتبط بجماعة، إما محلية وإما منزلية، شأن ارتباط الطوطم بعشيرته[6]. على هذا الأساس، يُنظر إلى كل من هذه الآلهة على أنه محايث لنوع خاص ومحدد من الحيوان. لكنّ ذلك لا يعني أنه يقيم في أحد أفراد النوع على وجه التحديد، فهو محايث للجميع في آن معًا، منتشر في النوع كله. وحين يموت حيوان، فإن الجماعة التي توقّره وتجلّه تبكيه وتقوم بواجبات ومظاهر التقوى تجاهه، لأن إلهًا من الآلهة يسكنه؛ لكنّ الإله لا يموت بموته. فهو أبدي، مثله مثل النوع. بل إنه لا يُخلَط حتى بالجيل الحالي من هذا النوع؛ إذ كان من قبل روحَ الجيل السابق كما سيكون روح الجيل اللاحق[7]. لذا، فإن له جميع خصائص المبدأ الطوطمي الذي ألبسه الخيال شكلًا ذا طابع شخصي بعض الشيء. غير أن علينا عدم المبالغة بشأن شخصية لا تكاد تستطيع أن تقيم نوعًا من التوفيق أو التسوية مع هذا الانتشار وهذه الكلية في الوجود. ولو كانت حدودها محددة بوضوح، لما كانت قادرة أبدًا على الانتشار بهذه الصورة وعلى الدخول في مثل هذه الكثرة من الأشياء.

---

(5) بلد في أوقيانوسيا استقل عن نيوزيلاندا في عام 1962 يتضمن جزيرتين رئيستين هما أوبولو (Upolu) وسافاي (savai'i)، إحدى أكبر جزر بولينيزيا. (المترجمة)

(6) بل إن فريزر يستعير من الساموا كثيرًا من الوقائع ويقدّمها بوصفها طوطمية محض. يُنظر:

James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910), pp. 6, 12-15, 24, etc.

صحيح أننا قلنا بأن فريزر لم يكن دائمًا نقديًا بما يكفي في اختياره أمثلته. لكنّ أمثلة بهذه الكثرة لم يكن لها أن تكون ممكنة لو لم تكن توجد حقًا بقايا مهمة للطوطمية في الساموا.

(7) يُنظر: George Turner, *Samoa. A Hundred Years Ago and Long Before* (London: Macmillan, 1884), p. 21 and chaps. 4 and 5.

في أي حال، لا جدال في أن مفهوم القوة الدينية اللاشخصية آخذ بالتغير في هذه الحالة. لكن ثمة حالات أخرى حيث تتأكد بكل نقائها المجرد، بل وتبلغ درجة رفيعة من العمومية قياسًا بأستراليا. فإذا ما كانت المبادئ الطوطمية المختلفة التي تتوجه إليها شتى العشائر في القبيلة الواحدة متمايزًا بعضها من بعض، فمن الممكن، على الرغم من ذلك، مقارنة بعضها ببعض في حقيقة الأمر؛ ذلك أنها جميعًا تؤدّي الدور ذاته في مجالاتها المرتبطة بها. ثمة مجتمعات كان لديها الشعور بهذه الطبيعة المشتركة وارتقت بالتالي إلى مفهوم وجود قوة دينية فريدة ليست جميع المبادئ المقدسة الأخرى سوى تعبيرات عنها، وهي التي تصنع وحدة الكون. وبما أن هذه المجتمعات التي لا تزال مشبعة تمامًا بالطوطمية ولا تزال منخرطة في تنظيم اجتماعي مطابق لتنظيم الشعوب الأسترالية، فإن في مقدورنا القول إن الطوطمية حملت داخلها هذه الفكرة.

هذا ما تمكن ملاحظته في عدد كبير من القبائل الأميركية، ولا سيما تلك التي تنتمي إلى قوم السيو: الأوماها والبونكا (Ponka) والكانساس (Kansas) والأوساج والأسينيبوين (Assiniboin) والداكوتا (Dakota) والإيوا (Iowa) والوينيباغو (Winnebago) والماندان والهيداتسا (Hidatsa) وغيرها. إذ لا يزال كثير من هذه المجتمعات منظّمًا في عشائر، كما هي الحال لدى الأوماها[8] والإيوا[9]؛ كما بقي غيرها كذلك إلى وقت غير بعيد، حيث يمكن، كما يقول دورسي، أن نجد فيها «جميع أسس المنظومة الطوطمية، كما هي الحال في مجتمعات السيو الأخرى»[10]. لدى هذه الشعوب، وفوق جميع الآلهة الخاصة التي تتوجه إليها عبادة البشر، ثمة قدرة بارزة تقيم معها جميع القدرات الأخرى علاقة هي علاقة الأشكال المشتقة منها، وتدعى هذه القدرة واكان[11]. ونظرًا إلى المكانة الراجحة

(8) يُنظر: Alice Fletcher, «The Import of the Totem. A Study of the Omaha Tribe,» *Annual Report of the Smithsonian Institution* (1897), pp. 582-583.

(9) يُنظر: James Dorsey, «Siouan Sociology,» *Fifteenth Annual Report of American Ethnology* (1893-94), p. 238.

(10) يُنظر: Ibid., p. 221.

(11) يُنظر: Stephen Riggs and James Dorsey, «Dakota English Dictionary,» *Contributions to North American Ethnology*, vol. 7 (1890), p. 508.

يطابق عدد من المراقبين الذين ذكرهم دورسي بين كلمة واكان وكلمتي واكاندا وواكانتا المشتقتين منها، لكن لهما في واقع الأمر معنى أكثر دقة.

المخصصة على هذا النحو لهذا المبدأ في مجمع آلهة السيو، فإنها تُعد في بعض الأحيان نوعًا من الإله السيد، أو جوبيتر[12] (Jupiter) أو يهوه[13]، وكثيرًا ما ترجم الرحالة واكان بـ«الروح العظيمة». وهذا يمثّل خطأً فادحًا في فهم طبيعتها الحقيقية. فالواكان ليست في أي حال من الأحوال كائنًا شخصيًا، ولايتصورها المحليون في أشكال محددة. وتبعًا لمراقب أورد دورسي أقواله، فإنهم «يقولون إنهم لم يروا الواكاندا (Wakanda) قط، لذا فهم لا يستطيعون أن يزعموا شخصنتها»[14]. وليس من الممكن حتى تعريفها بصفات وخصائص محددة. يقول ريغز: «ما من مصطلح يستطيع أن يفسر معنى هذه الكلمة لدى الداكوتا. فهي تتضمّن كل لغز، وكل قدرة سرية، وكل ألوهية»[15]. وجميع الكائنات التي يبجلها الداكوتا، «الأرض والرياح الأربع والشمس والقمر والنجوم، ليست سوى تجليات لهذه الحياة الغامضة ولهذه القدرة» التي تجوب عبر الأشياء كلها. وهي تُمثَّل في بعض الأحيان بشكل ريح، أو نسمة تتخذ موقعها في الاتجاهات الرئيسة الأربعة وتحرّك كل شيء[16]؛ فهي في بعض الأحيان الصوت الذي يُسمع في هدير الرعد[17]؛ وكذلك، فإن الشمس والقمر والنجوم هي واكان[18]. لكن، ما من تعداد يمكن أن يستنفد هذا المفهوم المعقد إلى ما لا نهاية. فهو ليس قدرة معرّفة وقابلة للتعريف، أو قدرة على فعل هذا الشيء أو ذاك. إنها القدرة بالمعنى المطلق، من دون نعت أو تحديد من أي نوع. والقدرات الإلهية المتنوعة ليست سوى تجليات خاصة

---

(12) ملك الآلهة وإله السماء عند الرومان. (المترجمة)

(13) أحد أسماء إله العبرانيين. (المترجمة)

(14) يُنظر: *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), p. 372, § 21.

بعد أن تعترف الآنسة فليتشر بوضوح مماثل بالطابع غير الشخصي للواكاندا، تضيف أن تجسيمية معينة أتت لتضاف إلى هذا التصور. لكنّ هذه التجسيمية تخص تجليات الواكاندا المختلفة. نتوجه إلى الصخرة أو الشجرة التي نعتقد أننا نشعر فيها بالواكاندا، كما لو أنهما كائنان شخصيان. لكنّ الواكاندا نفسها غير مشخصنة، *Annual Report of the Smithsonian Institution* (1897), pp. 579 ff.

(15) يُنظر: Stephen Riggs, *Tah-Koo Wah-Kon* (Boston, 1869), pp. 56-57,

ذُكر في: James Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), p. 433, § 95.

(16) يُنظر: *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), p. 380, § 33.

(17) Ibid., p. 381, § 35.

(18) Ibid., p. 376, § 28, p. 378, § 30.

للمقارنة، يُنظر: Ibid., p. 449, § 138.

وضروب من الشخصنة لهذه القدرة؛ فكل منها هو هذه القدرة مرئية في واحد من أوجهها الكثيرة[19]. وهذا ما دفع أحد المراقبين إلى القول: «إنه إله متقلب الشكل أساسًا، يبدّل صفاته ووظائفه وفق الشروط»[20]. والحال أن الآلهة ليست الكائنات الوحيدة التي تنفخ فيها هذه القدرة الحياة؛ فهي مبدأ كل ما يحيا أو يتحرك أو يفعل. «كل حياة هي واكان. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى كل شيء يبدي قدرة ما في الفعل، كالرياح والغيوم السابحة، أو في الثبات السلبي كجلمود الصخر على جانب الطريق»[21].

يمكن أن نجد هذا المبدأ عينه لدى الإيروكوا التي يتسم تنظيمها الاجتماعي بطابع طوطمي أشد صراحة؛ فكلمة الأورندا (Orenda) التي تعبّر عنها هي المرادف الدقيق لكلمة واكان عند السيو. يقول هويت: «إنها قدرة غامضة، يتصورها الهمجي بوصفها ملازمة جميعَ الأجسام التي تكوّن محيطه [...] الصخور ومجاري المياه والنباتات والأشجار والحيوانات والإنسان والرياح والعواصف والغيوم والرعد والبرق، وهلمّ جرّا»[22]. هذه القدرة «يراها الذهن الفج عند الإنسان بوصفها العلّة الفعالة في الظواهر والنشاطات كلها التي تتجلى في محيطه»[23]. فالساحر أو الشامان يحوز على أورندا، لكن يمكن أن نقول الأمر عينه عن إنسان ينجح في مشاريعه. وفي حقيقة الأمر، فإنه ما من شيء في الدنيا إلا ويملك نصيبه من الأورندا؛ إلا أن هذه الحصص متفاوتة. فثمة كائنات، بشرًا أكانت أم أشياء، لها الحظوة؛ وثمة غيرها تُحرم من تلك الحصة نسبيًا، وتقوم الحياة الكونية على صراعات هذه الأورندات التي يتّسم كل منها بشدّة غير مكافئة لسواها. فالأشد يغلب الأضعف. هل يكون إنسان ما أمهر من رفقائه في الصيد أو في الحرب؟ إن ذلك ناجم عن أن حصّته من الأورندا أكبر من حصتهم. أما إذا فرّ حيوان من صياد يلاحقه، فذلك لأن أورندا هذا الحيوان أشدّ قوة.

---

(19) Ibid., p. 432, § 95.

(20) يُنظر: Ibid., p. 431, § 92.

(21) Ibid., p. 433, § 95.

(22) يُنظر: J. N. B. Hewitt, «Orenda and a Definition of Religion,» *American Anthropologist*, New Series, vol. 4, no. 1 (1902), p. 33.

(23) Ibid., p. 36.

وتوجد هذه الفكرة ذاتها لدى الشوشون (Shoshone) باسم بوكونت (pokunt)، ولدى الألغونكين باسم مانيتو[24]، ولدى الكواكيوتل باسم ناوالا (naula)[25]، ولدى التلينكيت باسم يك[26] (yek)، ولدى الهايدا باسم سغانا[27] (sgâna). غير أنها ليست مقصورة على هنود أميركا، بل دُرست أوّل مرة في ميلانيزيا. صحيح أن التنظيم الاجتماعي في بعض الجزر الميلانيزية ما عاد قائمًا على أساس طوطمي؛ غير أن الطوطمية لا تزال تُرى فيها جميعًا[28]، بصرف النظر عمّا قاله كودرنغتون عنها. فنحن نجد لدى هذه الشعوب، وتحت اسم مانا، مفهومًا مكافئًا تمامًا لواكان السيو وأورندا الإيروكوا. أما التعريف الذي قدّمه كودرنغتون، فهو الآتي: «يؤمن الميلانيزيون بوجود قوة متمايزة عن أي قوة مادية، قوة تعمل بشتى الطرائق خيرًا أو شرًّا، ومن مصلحة الإنسان بالمطلق أن يضعها بتصرفه ويتحكم فيها. إنها المانا. وأعتقد أنني أفهم معنى هذه الكلمة عند المحليين [...] إنها قوة، تأثير غير مادي، وفوق طبيعي بمعنى معين؛ لكنها تتجلى بصورة قوة مادية، أو بصورة أي نوع من القدرة والتفوق يمتلكه إنسان [...] وهذه المانا ليست مثبتة في أي شيء محدد، ويمكن أن تُنقل في كل شيء تقريبًا [...] والحقيقة أن كلّ ديانة الميلانيزي تقوم على حيازة هذه المانا إما للاستفادة منها شخصيًا أو لإفادة

---

(24) يُنظر: *Tesa Studi del Thavenet* (Pisa, 1881), p. 17.

(25) يُنظر: Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (1895), p. 695.

(26) يُنظر: John Swanton, «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians,» *26th Report of the Bureau of Ethnology* (1904-05), p. 451, footnote 3.

(27) يُنظر: John Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida* (Leiden: E.J. Brill; New York, G.E. Stechert, 1905), p. 14.

للمراجعة، يُنظر: Swanton, «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians,» p. 479.

(28) في بعض المجتمعات الميلانيزية (جزر بانكس، نيوهيبريد الشمالية [تعرف حاليًا باسم فانواتو (Vanuatu). المترجمة])، نجد البطنين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي واللذين يميزان التنظيم الأسترالي

R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 23 ff.

ثمة في فلوريدا طواطم حقيقية تسمى بوتوز (butose): Ibid., p. 31.

ونجد مناقشة مثيرة للاهتمام حول هذه النقطة في: Andrew Lang, *Social Origins* (London; New York; and Bombay, Longmans, Green, and Co., 1903), pp. 176 ff.

يُنظر بشأن هذا الموضوع وفي الاتجاه عينه:

W. H. R. Rivers, «Totemism in Polynesia and Melanesia,» *J.A.I.*, vol. 39 (1909), pp. 156 ff.

الغير منها»[29]. أليس هذا المفهوم هو المفهوم ذاته الخاص بقوة غفل ومنتشرة، وجدنا بذورها أعلاه في الطوطمية الأسترالية؟ إننا لنجد هنا حالة اللاشخصية عينها؛ ذلك أن علينا أن نحترس، كما يقول كودرنغتون، من أن نعدّها ضربًا من الكائن الأسمى؛ فكل فكرة مثل هذه هي فكرة «غريبة بالمطلق» عن الفكر الميلانيزي. نجد هنا كلية الوجود ذاتها، فالمانا ليست متوضعة في أي مكان على وجه التحديد وهي في كل مكان. وجميع أشكال الحياة وآثار الفعل كلها، بالنسبة إلى البشر أو بالنسبة إلى الكائنات الحية أو المعادن البسيطة، منسوبة إلى تأثيرها ونفوذها[30].

لذا، فإننا لا نتهوّر أبدًا حين ننسب إلى المجتمعات الأسترالية فكرة مثل تلك التي استنبطناها من تحليل العقائد الطوطمية، ذلك أننا نجدها، إنما بصورة أكثر تجريدًا وتعميمًا، في أساس ديانات أخرى تغوص بجذورها في المنظومة الأسترالية وتحمل علامتها على نحو واضح. إن هذين التصورين مرتبطان ارتباطًا واضحًا ولا يختلفان إلا في الدرجة. ففي حين أن المانا منتشرة في الكون كله، يكون ما أطلقنا عليه تسمية الإله، أو بصورة أدق المبدأ الطوطمي، متوضعًا في حلقة ربما كانت واسعة جدًا، لكنها أضيق، تتكوّن من الكائنات والأشياء التي تنتمي إلى أنواع متباينة. فهو إذًا مانا، لكنه أكثر اختصاصًا بقليل، على الرغم من أن هذا الاختصاص شديد النسبية في حقيقة الأمر.

علاوة على هذا، ثمة حالة تظهر فيها صلة القرابة هذه على نحو بارز. فلدى الأوماها، ثمة طواطم من كل نوع، فردية وجماعية على السواء[31]؛ غير أن هذين النوعين كليهما ليسا سوى شكلين خاصين من الواكان. تقول الآنسة فليتشر: «كان إيمان الهندي بفاعلية الطوطم يستند إلى تصوّره الطبيعة والحياة. وكان هذا التصور معقّدًا وينطوي على فكرتين بارزتين: الأولى، أن جميع الأشياء، حية وغير

---

(29) يُنظر: Codrington, p. 118, footnote 1.

يُنظر أيضًا: Richard Parkinson, *Dressig Jahreinder Südsee* (Stuttgart: Strecker; Schröder, 1907), pp. 178, 392, 394, etc.

(30) نجد تحليلًا لهذا المفهوم في: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» *L'Année sociologique*, vol. 7 (1902-1903), p. 108.

(31) لا يوجد طواطم عشائر فحسب، بل أيضًا طواطم أخويات يُنظر: Alice Fletcher, «The Import of the Totem. A Study of the Omaha Tribe,» *Annual Report of the Smithsonian Institution* (1897), pp. 581 ff.

حية، يتخللها مبدأ حياة مشترك؛ والثانية، أن هذه الحياة متصلة»[32]. ومبدأ الحياة المشترك هذا هو الواكان. أما الطوطم، فهو الوسيلة التي يتواصل من خلالها الفرد مع مصدر الطاقة هذا؛ وإذا ما كان لدى الطوطم أي قوى أو قدرات، فذلك لأنه يجسد الواكان. وإذا ما حلّ المرض أو الموت بإنسان قام بانتهاك المحرّمات التي تحمي طوطمه، فذلك لأنه وضع نفسه في مواجهة هذه القوة الغامضة، أي الواكان الذي راح يعمل ضده بقوة تتناسب مع الصدمة المتلقاة[33]. كذلك، وكما أن الطوطم هو واكان، فإن الواكان، بدوره، يُذكّر في بعض الأحيان بأصله الطوطمي من خلال الطريقة التي يُتصور بها. وبالفعل، يقول ساي (Say) إن «الواكوندا (wahconda) لدى الداكوتا تتجلى في بعض الأحيان في هيئة دب رمادي، وفي أحيان أخرى في هيئة بيسون أو قندس أو حيوان آخر»[34]. ولا شكّ في أنه لا يمكن قبول هذه الصيغة من دون تحفظات، فالواكان يرفض أي شخصنة. بالتالي، ثمة احتمال ضعيف لأن يكون قد فُكر به في عموميته المجردة بمعونة رموز محددة إلى هذه الدرجة. لكن، ربما تصح ملاحظة ساي على أشكال محددة يتخذها الواكان لدى تخصيص نفسه في واقع الحياة الملموس. فإذا ما كان ثمة احتمال بأن يكون قد مرّ زمن مثلت فيه هذه الضروب من التخصيص شهادة على ألفة بهذا القدر مع الشكل الحيواني، فإن ذلك سيكون بمنزلة برهان جديد على الروابط الوثيقة التي تجمع هذا المفهوم بالمعتقدات الطوطمية[35].

الحال أن في مقدورنا أن نفسّر سبب عجز فكرة المانا هذه عن بلوغ درجة التجريد والعمومية في أستراليا قياسًا بما بلغته في مجتمعات أكثر تطورًا. فهذا

---

(32) يُنظر: Ibid., pp. 578-579.

(33) Ibid., p. 583.

بين الداكوتا، يدعى الطوطم واكان. يُنظر: Stephen Riggs and James Dorsey, «Dakota Grammar, Texts and Ethnography,» *Contributions to North American Ethnology*, vol. 9 (1893), p. 219.

(34) يُنظر: James Edwin, [et al.], *James's Account of Long's Expedition Rocky Mountains* (1819-1820), vol. 1, p. 268,

ذُكر في: Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» p. 431, § 92.

(35) نحن لا ننوي تأكيد أن كلّ تمثيل للقوى الدينية في حيوان هو من حيث المبدأ دليل على طوطمية سابقة. لكن حين يتعلق الأمر، كما هي الحال لدى الداكوتا، بمجتمعات لا تزال فيها الطوطمية ظاهرة، فمن الطبيعي الاعتقاد أنها ليست غريبة على هذه التصورات.

ليس ناجمًا عن ملكة الأستراليين القاصرة في التجريد والتعميم فحسب؛ لكن قبل كل شيء عن أن طبيعة المحيط الاجتماعي هي التي فرضت هذه الخصوصية. وبالفعل، ما دامت الطوطمية باقية في أساس التنظيم العبادي، فإن العشيرة تحتفظ في المجتمع الديني باستقلالية واضحة جدًا، على الرغم من أنها ليست مطلقة. وبالطبع، فإن في مقدورنا أن نقول إن كل جماعة طوطمية ليست بمعنى ما سوى معبد من معابد الكنيسة القبلية، لكنها معبد يتمتع باستقلالية كبيرة. ولا تشكل العبادة التي تُمارس فيها كلًا مكتفيًا بذاته، غير أنها لا تقيم سوى علاقات خارجية مع العبادات الأخرى؛ فهي تكون قرب بعضها بعضًا من دون أن تختلط؛ وطوطم العشيرة ليس مقدسًا تمامًا إلا عند هذه العشيرة. بالتالي، فإن مجموعات الأشياء المنسوبة إلى كل عشيرة، والتي تشكل جزءًا منها شأنها شأن البشر، يكون لها القدر عينه من الفردية والاستقلالية، فكل منها يمثّل على أنه غير قابل للرد إلى المجموعات المماثلة، وعلى أنه منفصل عنها بنوع من القطع في الاستمرار والتواصل، وعلى أنه يشكل نوعًا من المملكة المتمايزة. في مثل هذه الظروف، لا يكون ممكنًا أن يخطر في بال أحد أن تكون هذه العوالم المتغايرة مجرد تجليات مختلفة لقوة أساس واحدة ووحيدة؛ وعلى العكس، فإن المرء قد يفترض أن كلًا منها يتماشى مع مانا مختلفة نوعيًا ولا يمكن أن يطول فعلها أبعد من العشيرة ودائرة الأشياء المنسوبة إليها. لم يكن مفهوم مانا كونية ووحيدة قابلًا لأن يولد إلا في لحظة يكون فيها الدين القبلي تجاوز في تطوّره عبادات العشائر وامتصها امتصاصًا كاملًا إلى هذا الحد أو ذاك. ومع الشعور بوحدة القبيلة، استيقظ الشعور بوحدة العالم الجوهرية. وكما سنظهر لاحقًا[36]، صحيح أن المجتمعات الأسترالية على معرفة بعبادة مشتركة لدى القبيلة ككل، غير أن هذه العبادة إذا ما كانت تمثّل الشكل الأرقى للديانات الأسترالية، فإنها لم تفلح في أن تضاهي المبادئ التي تستند إليها وتعدلها. فالطوطمية أساسًا ديانة اتحادية لا تستطيع أن تمضي أبعد من درجة معينة في التمركز من دون أن تكفّ عن كونها ذاتها.

الحال أن ثمة واقعة مميزة تبيّن بوضوح أن ذلك هو السبب الجوهري الذي أبقى مفهوم المانا مختصًا كل هذا الاختصاص في أستراليا. فالقوى الدينية

(36) يُنظر لاحقًا في هذا القسم، الفصل التاسع، المبحث الرابع، في الصفحة 380 وما تلاها.

المحض، تلك التي يفكّر الأسترالي فيها في شكل طواطم، ليست الوحيدة التي يشعر بأنه مضطر إلى تقديرها وأخذها بالحسبان. فثمة أيضًا قوى يسيطر عليها السحرة سيطرة خاصة. وفي حين تعدّ الأولى في العادة صحية ونافعة من حيث المبدأ، فإن الوظيفة الخاصة للثانية تتمثل في أن تسبب المرض والموت. وفي وقت يختلف هذان النوعان من القوى أشدّ الاختلاف من حيث الطبيعة والآثار، إلا أنهما يتباينان أيضًا من حيث العلاقات التي يقيمانها مع تنظيم المجتمع. فالطوطم هو على الدوام شأن عشائري؛ أما السحر، فهو بخلاف ذلك مؤسسة قبلية بل وقبائلية، إذ لا تنتمي القوى السحرية إلى أي جزء خاصّ من القبيلة على وجه التحديد. وكل ما يلزم لاستخدامها هو امتلاك الوصفات الفعالة. وبالمثل، فإن كلّ امرىء عُرضة للشعور بمفاعيلها، بالتالي يجب أن يحاول حماية نفسه منها. فهذه قوى مبهمة، غير مرتبطة على نحو خاص بأيّ تقسيم اجتماعي محدد، بل ويمكنها أن تنشر فعلها أبعد من القبيلة. ومن الوقائع اللافتة أن تصوّرها لدى الأرونتا واللوريتجا ينمّ على أنها مجرد أوجه وأشكال خاصة من قوة واحدة وحيدة تُدعى لدى الأرونتا باسم أرونغكويلتا (Arungquiltha) أو الأرونكولتا[37] (Arunkulta). يقول سبنسر وغيلين إن «لهذا المصطلح معنًى غامضًا بعض الشيء، لكنّه مرتبط على الدوام في قرارة الأمر بفكرة وجود قوة شريرة فوق طبيعية [....] والاسم يطبَّق من دون تمييز على الأثر الشرير الناجم عن شيء ما أو على الشيء الذي تقيم فيه، بشكل موقّت أو دائم»[38]. ويقول شتريلو إن «ما يقصده المحلي بالأرونكولتا هو قوة توقف الحياة فجأة وتجلب الموت لكل من يتماسّ معها»[39]. يطلَق هذا الاسم على العظام وقطع الخشب التي يخرج منها السحر الشرير، وكذلك على السموم الحيوانية أو النباتية. لذا، فهي بدقة شديدة مانا مؤذية. ويذكر غراي وجود مفهوم مطابق تمامًا

(37) التهجئة الأولى هي تهجئة سبنسر وغيلين؛ والثانية تهجئة شتريلو.

(38) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), p. 548, footnote 1.

صحيح أن سبنسر وغيلين يضيفان: «ربما تكون الطريقة الفضلى لشرح الفكرة هي القول إن روحًا شريرة تسكن الشيء الأرونغكويلتا». لكنّ هذه الترجمة الحرة هي تأويل لسبنسر وغيلين، ليس هناك ما يبرره. فمفهوم الأرونغكويلتا لا ينطوي مطلقًا على وجود كائنات روحية. هذا ما يوضحه السياق وتعريف شتريلو.

(39) يُنظر: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 2, p. 76, note.

لدى القبائل التي رصدها[40]. وهكذا، في حين لا تفلح القوى الدينية الحقيقية لدى هذه الشعوب المختلفة في تفادي قدر من التغاير، فهي تنظر إلى القوى السحرية بوصفها تتمتع جميعًا بالطبيعة عينها، حيث تتمثل في الأذهان ضمن وحدتها بوصفها جنسًا. وذلك لأنها ترتفع فوق التنظيم الاجتماعي وتقسيماته الفرعية، وتتحرك في فضاء متجانس ومتصل حيث لا تلتقي بأي شيء يميز بينها. بخلاف ذلك، فإن القوى الأخرى، المتوضعة في أشكال اجتماعية محددة ومتمايزة، هي قوى متنوعة متباينة ومختصّة على مثال الأوساط التي تتوضّع فيها.

من هذا، يمكن أن نرى إلى أيّ حد يدخل مفهوم القوة الدينية اللاشخصية في معنى الطوطمية الأسترالية وروحها، ذلك أنه يتشكل بوضوح إذا لم يوجد أي سبب معاكس يعارضه. صحيح أن الأرونغكويلتا ليست سوى قوة سحرية محض، غير أنه لا اختلاف في الطبيعة بين القوى الدينية والقوى السحرية[41]، بل يشار إليها في بعض الأحيان بالاسم عينه. ففي ميلانيزيا، يمتلك السحرة وتعاويذهم مانا تماثل تلك التي يملكها الوسطاء والشعائر التي تُمارس في العبادة المعتادة[42]؛ كما أن كلمة أورندا تُستخدم بالطريقة عينها لدى الأيروكوا[43]. لذا، نستطيع أن نستنتج على نحو مشروع أن طبيعة بعضها من طبيعة بعضها الآخر[44].

(40) باسم بويليا (Boyl-ya) يُنظر: George Grey, *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, 2 vols. (London, 1841), vol. 2, pp. 337-338.

(41) يُنظر أعلاه ص 66. هذا في أي حال ما يعترف به ضمنيًا سبنسر وغيلين حين يقولان إن الأرونغكويلتا «قوة فوق طبيعية». للمقارنة، يُنظر: Hubert and Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» p. 119.

(42) يُنظر: Codrington, pp. 191 ff.

(43) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 38.

(44) بل يمكن أن نتساءل إن كان كل مفهوم يماثل مفهومَ الواكان أو المانا غائبًا عن أستراليا. وبالفعل، نجد دلالة قريبة جدًا في كلمة تشورينغا أو تجورونغا كما يكتبها شتريلو بين الأرونتا. ويقول سبنسر وغيلين إن هذا المصطلح يشير إلى كلّ ما هو سرّي أو مقدس. وهو ينطبق بالقدر عينه على شيء ما وعلى الصفة التي يمتلكها: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 648, S. V. Churinga.

وهذا هو تقريبًا تعريف المانا. بل يحدث أن يستخدم سبنسر وغيلين هذه الكلمة في الإشارة إلى القدرة، إلى القوة الدينية عمومًا. فحين يصفان طقسًا دينيًا عند الكايتيش، يقولان إن الكاهن «مفعم بالتشورينغا (full of churinga)»، ويتابعان قائلين إنه مفعم «بالقدرة السحرية المنبعثة من الأشياء التي تطلق عليها تسمية تشورينغا». غير أنه لا يبدو أن مفهوم التشورينغا قد تشكّل في أستراليا بالوضوح والدقة اللذين تشكّل بهما مفهوم المانا في ميلانيزيا أو مفهوم الواكان بين السيو.

III. الأسبقية المنطقية لمفهوم القوة غير الشخصية على الشخصيات الأسطورية المختلفة

لا تتعلق النتيجة التي ساقنا إليها التحليل السابق بتاريخ الطوطمية فحسب، بل أيضًا بنشوء الفكر الديني بوجه عامّ.

لطالما ساد الاعتقاد، بذريعة أن الحواس والتمثيلات الملموسة تسيطر أصلًا على الإنسان، بأن الأخير بدأ بتصور الرباني في شكل ملموس لكائنات محددة وشخصية. غير أن الوقائع لا تثبت هذا الافتراض. إذ وصفنا توًا ترسيمة من المعتقدات الدينية المرتبطة ارتباطًا منهجيًا، ولدينا سبب وجيه لأن نعدّها ترسيمة بدائية جدًا، مع أننا لم نصادف فيها أي شخصية من هذا النوع. فالعبادة الطوطمية الفعلية لا تتوجه إلى حيوانات أو نباتات محددة، ولا حتى إلى نوع حيواني أو نباتي، بل إلى قدرة مبهمة تتخلل هذه الأشياء وتنتشر فيها[45]. وحتى في الديانات الأشد تقدمًا، والتي تطورت انطلاقًا من الطوطمية، كتلك التي نجدها لدى هنود أميركا الشمالية، تغدو هذه الفكرة أشدّ وعيًا بذاتها بدلًا من أن تمّحي وتزول، فتُعلن عن نفسها بوضوح لم تعرفه من قبل، وذلك في وقت تبلغ فيه عمومية أرفع. وهي التي تحكم المنظومة الدينية بأكملها.

هذه هي المادة الأولية التي بُنيت منها شتى أنواع الكائنات، والتي عملت الأديان في كل زمان على تكريسها وعبادتها. فالأرواح والشياطين والجنّ والآلهة من المستويات كلها ليست سوى الأشكال الملموسة التي اتخذتها هذه الطاقة، هذه «القوة الكامنة» كما يدعوها هويت[46] عندما تفردن ذاتها أو تتثبت على شيء معين أو على مكان معين، أو لدى تمركزها حول كائن مثالي أسطوري الطابع، علمًا أن المخيلة الشعبية تتصوّره واقعيًا. كذلك عبّر الهندي من شعب الداكوتا الذي استجوبته الآنسة فليتشر عن اشتراك جميع الأشياء المقدسة في مادتها وجوهرها بلغة مفعمة بالبهاء فقال: «كل شيء يتحرك يتوقّف هنا أو هناك، في لحظة معينة. فالطائر وهو يطير يتوقف في مكان ما ليبني عشه، وفي مكان آخر ليرتاح من

(45) سوف نرى بلا شكّ أدناه (في هذا القسم، الفصلان الثامن والتاسع) أن الطوطمية ليست غريبة عن فكرة الشخصية الأسطورية بالمجمل. لكننا سوف نبيّن أن هذه التصورات هي نتاج تشكيلات ثانوية؛ فهي تشتق من المعتقدات التي قمنا بتحليلها آنفًا، وليست هي أبدًا أساسًا لها.

(46) Ibid., p. 38.

الطيران. كذلك الإنسان الذي يمشي يتوقف متى يشاء. والأمر مماثل بالنسبة إلى الإله. فالشمس المشرقة الجميلة هي واحد من الأمكنة التي توقف فيها، وكذلك الأشجار والحيوانات، والهندي يفكر في هذه الأمكنة ويرسل صلواته لتبلغ المكان الذي توقف فيه الإله ولينال العون والبركة»[47]. وبعبارة أخرى، فإن الواكان (لأن الواكان هي ما كان يتحدث عنه هذا الداكوتا) تأتي وتمضي عبر العالم، والأشياء المقدسة هي الأمكنة التي تحط عليها. نحن هنا بعيدون من عبادة الطبيعة بقدر ابتعادنا من الأرواحية. وإذا ما كانت الشمس والقمر والنجوم قد عُبدت، فليس لأنها تدين بهذا الشرف إلى طبيعتها الجوهرية أو إلى خصائصها المميزة، بل إلى واقعة أن التفكير فيها جزء من هذه القوة القادرة وحدها على أن تمنح الأشياء طابعًا مقدسًا، والتي توجد أيضًا في كائنات كثيرة أخرى، بما في ذلك أصغرها. وإذا ما كانت نفوس الموتى مواضيع للشعائر، فذلك ليس بسبب الاعتقاد بأنها مصنوعة من مادة سائلة لا يمكن مسّها، وليس لأنها تشبه الظل الذي يلقيه الجسد أو انعكاسه على سطح الماء، إذ لا تكفي الخفة والسيولة لمنح القداسة؛ ولا توهب النفوس هذا الشرف وهذه المنزلة إلا بقدر ما تنطوي على شيء من تلك القوة ذاتها التي هي مصدر كل تدين.

نستطيع الآن أن نفهم على نحو أفضل السبب الذي كان يقف وراء استحالة أن نعرّف الدين من خلال فكرة الشخصيات الأسطورية، سواء أكانت آلهة أم أرواحًا؛ ويتمثّل هذا السبب في أن هذه الطريقة في تصوّر الأشياء الدينية ليست متأصلة بأي حال من الأحوال في طبيعة هذه الأشياء. فما نجده في أصل الفكر الديني وأساسه ليس أشياء وكائنات محددة ومتمايزة تمتلك طابعًا مقدسًا بذاتها، إنما هي قدرات غير محددة وقوى غفل، تتعدد بهذه الصورة أو تلك باختلاف المجتمعات، بل ترتدّ في بعض الأحيان إلى ضرب من الوحدة، وتمكن مقارنة لاشخصيتها مقارنة صارمة بلاشخصية القوى الفيزيائية التي تدرس علوم الطبيعة تجلياتها. أما الأشياء المقدسة عينها، فليست سوى أشكال مفردنة لهذا المبدأ الأساس. لذا، ليس مفاجئًا أن نلحظ حتى في الديانات التي نجد فيها آلهة صريحة شعائر تمتلك فضيلة فعالة بذاتها وبصورة مستقلة عن أي تدخل إلهي. لأن هذه القوة يمكن أن ترتبط

---

(47) يُنظر: *Reports of the Peabody Museum*, vol. 3 (1880-1886), p. 276, note,
ذُكِر في: *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), p. 435.

بالكلمات التي تُلفظ أو بالحركات التي يقام بها، بقدر ما ترتبط بمواد ذات جسد؛ فالصوت أو الحركات يمكن أن تخدم كحامل لها، ويمكن من خلال وساطتها أن تُحدث آثارها ومفاعيلها، من دون عون من أي إله أو روح. بل ويحدث أن تركّز هذه القوة نفسها في شعيرة بوجه خاص، وستصبح هذه الشعيرة بمنزلة خالق الآلهة انطلاقًا من هذه القوة بالذات[48]. وهذا هو السبب أيضًا في أننا قلما نجد شخصية إلهية لا تحتفظ بشيء من اللاشخصية. فأولئك الذين يتصورون تلك الشخصية بأوضح صورة ممكنة في شكل ملموس وواضح يفكرون فيها، في الوقت عينه، بوصفها قدرة مجردة لا يمكن تعريفها إلا من خلال طبيعة فاعليتها، بوصفها قوة تنتشر في الفضاء وتكون محتواة، جزئيًا في الأقل، في كل أثر من آثارها. إنها القدرة على إحداث المطر أو الرياح، المحاصيل أو ضوء النهار؛ فزيوس موجود في كل قطرة مطر تهطل، كما أن سيريس[49] (Cérès) موجودة في كل حزمة حصاد[50]. ومن حيث القاعدة العامة، فإن هذه الفاعلية ليست معرّفة إلا على نحو ناقص بحيث لا يستطيع المؤمن أن يكوّن عنها سوى فكرة شديدة الإبهام. وهذا الإبهام هو الذي مكّن من حدوث تلك الضروب من التوفيق والازدواج التي انقسمت الآلهة في سياقها وتفككت واختلطت بجميع الطرائق. ولعلنا لا نجد أي ديانة انحلت فيها المانا الأصلية، واحدة أكانت أم متعددة، انحلالًا كاملًا إلى عدد محدد بوضوح من الكائنات المنفصلة والمستقل بعضها عن بعض؛ فكلّ منها يظل مشوبًا على الدوام بلمسة من اللاشخصية تمكّنها من أن تدخل تراكيب جديدة، لا نتيجة لمجرد البقاء على قيد الحياة، بل لأن من طبيعة القوى الدينية أن تكون عاجزة عن فردنة نفسها فردنة كاملة.

يتمتع هذا التصور الذي ساقتنا إليه دراسة الطوطمية وحدها بحسنة إضافية تبناها كثير من الباحثين أخيرًا كل على حدة بصورة مستقلة، بوصفها نتيجة

---

(48) يُنظر أعلاه ص 59.

(49) إلهة الخصب عند الرومان القدامى. (المترجمة)

(50) تبيّن تعبيرات مثل *Zeus huei* ومثل *Ceres succiditur* أن هذا التصور بقي قائمًا في اليونان وفي روما. كما أن أوسينير، في كتابه: H. Usener, *Götternamen* (Bonn: Cohen, 1896), أظهر كيف أن آلهة اليونان، شأنها شأن آلهة روما، كانت في البداية قوى لاشخصية لم يكن يفكَّر فيها من حيث صفاتها.

توصلوا إليها انطلاقًا من ضروب من الدراسات المختلفة إلى أبعد حد. فثمة نزوع إلى اتفاق عفوي حول هذه النقطة التي يجب أن تُلحظ، لأنها افتراض يتّصف بالموضوعية.

أشرنا منذ عام 1899 إلى ضرورة عدم إدخال أي مفهوم خاص بالشخصية الأسطورية في تعريف الظاهرة الدينية[51]. وفي عام 1900، أشار ماريت[52] (R. R. Marrett) إلى وجود طور ديني وصفه بأنه قبل أرواحي، تتوجه فيه الشعائر إلى قوى لاشخصية مثل المانا الميلانيزية وواكان الأوماها والداكوتا[53]. غير أن ماريت لم يصل إلى حدّ الإعلان عن أن مفهوم الروح لاحق منطقيًا وزمنيًا، في كلّ حالة وعلى الدوام، لمفهوم المانا ومشتق منه، بل إنه كان يبدو مستعدًا للقول إن هذا المفهوم تشكّل في بعض الأحيان على نحو مستقل، وإن الفكر الديني ينبع بالتالي من مصدر مزدوج[54]. ومن جهة أخرى، تصوّر ماريت المانا على أنها خاصيّة متأصّلة في الأشياء، وعلى أنها عنصر من عناصر مظهرها، وذلك، كما يرى، لأن هذا ببساطة هو الطابع الذي ننسبه إلى كلّ شيء غير عادي يثير عاطفة الخوف أو الإعجاب[55]. وهذا يكاد يصل بنا إلى حد العودة إلى نظرية عبادة الطبيعة[56].

---

(51) يُنظر: Emile Durkheim, «Définition du phénomène religieux,» *Année sociologique*, vol. 2 (1897-98), pp. 14-16.

(52) روبرت رانولف ماريت (1866-1943): إثنولوجي بريطاني تركّزت أعماله على أنثروبولوجيا الأديان. (المترجمة)

(53) يُنظر: R. R. Marrett, «Pre-animistic Religion,» *Folklore*, vol. 11 (1900), pp. 162-182.

(54) Ibid., p. 179.

في عمل أحدث عهدًا هو: R. R. Marrett, «The Conception of Mana,» in: Henry Frowde, *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (Oxford: Clarendon Press, 1908), vol. 2, pp. 54 ff.,

يميل ماريت إلى خفض منزلة التصور الأرواحي مقارنة بمنزلة مفهوم المانا. غير أن فكرته في هذا الصدد لا تزال مترددة وشديدة التحفظ.

(55) Ibid., p. 168.

(56) نجد عودة ما قبل الأرواحية إلى عبادة الطبيعة أكثر وضوحًا في دراسة قدّمها كلود في المؤتمر الثالث لتاريخ الأديان: Edward Clodd, «Pre-animistic Stages in Religion,» in: P. S. Allen and John Johnson, *Transactions of the Third Internatitional Congress for the History of Religions* (1908), vol. 1, p. 33.

بعد ذلك بقليل، وبينما كان السيدان هوبير وموس يحاولان صوغ نظرية عامة في السحر، أثبتا أن السحر كله يستند إلى مفهوم المانا[57]. وبمعرفة القرابة الوثيقة بين الشعيرة السحرية والشعيرة الدينية، غدا ممكنًا أن نتوقع أن تنطبق النظرية عينها على الدين. وهذا ما أكّده برويس (Preuss) في سلسلة من المقالات نشرها في غلوبوس[58] (Globus) في تلك السنة عينها. فبالاعتماد على وقائع مستمدة أساسًا من الحضارات الأميركية، سعى إلى البرهنة على أن فكرتي النفس والروح لم تتشكّلا إلا بعد تشكّل الأفكار المتعلقة بالقدرة والقوة اللاشخصية، وأن الأولى ليست سوى ضرب من التحول الذي اعترى الثانية، وأنها حتى تاريخ متأخر نسبيًا ظلت محتفظة بعلامات لاشخصيتها الأصلي. كما بيّن في الواقع أن هذه الأفكار، حتى في الأديان المتقدمة، تمثّل بشكل انبعاثات مبهمة تنفصل بصورة آلية عن الأشياء التي تقيم فيها، بل وتنزع لتحرير نفسها منها بجميع الطرائق المتاحة لها: الفم والأنف وجميع جوارح الجسد الأخرى والنفَس والنظرة والكلام وسواها. كذلك أشار برويس في الوقت عينه إلى أشكالها المتقلبة ومرونتها القصوى التي تتيح لها أن تُسلم نفسها على نحو متوالٍ، بل ومتزامن تقريبًا، لأشد الاستخدامات تنوعًا[59]. صحيح أن تركيزنا على حرفية المصطلحات التي يستخدمها هذا الكاتب ربما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذه القوى تحوز بالنسبة إليه على طبيعة سحرية، لا دينية؛ فهو يدعوها تعاويذ (Zauber, Zauberkräfte)، لكن من الواضح أنه بتعابيره هذه لا يقصد أن يضعها خارج الدين؛ ذلك أنه يبيّن فعلها في شعائر دينية أساسًا، كما هي الحال في الطقوس المكسيكية العظيمة مثلًا[60]. وإذا ما كان يستخدم هذه التعابير، فذلك بلا شكّ لأنه لا يعرف أيّ تعبير آخر يسمُ بصورة أفضل لاشخصية هذه القوى ونوع الآلية التي تعمل بها.

هكذا، تنزع هذه الفكرة إلى الخروج إلى النور من كل جانب[61]. والانطباع

---

(57) يُنظر: *L'Année sociologique*, vol. 7, pp. 108 ff.

(58) يُنظر: Konrad T. Preuss, «Der Ursprung der Religion und Kunst,» *Globus*, vol. 86 (1904), pp. 321, 355, 376, 389; vol. 87 (1905), pp. 333, 347, 380, 394, 413.

(59) يُنظر: *Globus*, vol. 87, p. 381.

(60) وهو يعارضها بوضوح بجميع التأثيرات ذات الطبيعة الدنيوية: Ibid., vol. 86, p. 379, a.

(61) بل إننا نجدها في النظريات التي قدمها فريزر أخيرًا. فإذا كان هذا الباحث يرفض أن يرى في =

الذي يسود أكثر فأكثر هو أنه حتى البناءات الأسطورية الأولية إلى أبعد حد هي نتاجات ثانوية(62) تغطي منظومة من المعتقدات أشد بساطة وأكثر غموضًا، وكذلك أشدّ إبهامًا وأكثر أساسية في الوقت عينه، تشكّل الأسس الصلبة التي قامت عليها المنظومات الدينية. والحال أن هذه المنظومة البدائية هي ما مكّننا تحليلُنا للطوطمية من التوصّل إليه. أما الكتّاب المختلفون ممّن ذكّرنا بدراساتهم توًا، فلم يتوصلوا إلى هذا التصوّر إلا عبر وقائع مستمدة من أديان متنوعة أشدّ التنوع، حتّى إن بعضًا منها يتساوق مع حضارة قطعت شوطًا بعيدًا في التقدم؛ هذه هي الحال، مثلًا، بالنسبة إلى ديانات المكسيك التي أفاد منها برويس أعظم الفائدة. وهكذا، كان من الممكن التساؤل عمّا إذا كانت هذه النظرية تصحّ بالمثل على الديانات الأشد بساطة. ولمّا كان من المستحيل أن نمضي أبعد من الطوطمية، فإننا لسنا عرضة لخطر الوقوع في مثل هذا الخطأ، كما أن لدينا، في الوقت عينه، احتمالات في أن نكون قد وجدنا المفهوم البدئي الذي اشتُقت منه أفكار الواكان والمانا: إنه مفهوم المبدأ الطوطمي(63).

IV. مفهوم القوة الدينية هو الأنموذج الأولي لمفهوم القوة عمومًا

بيد أن الأهمية الرئيسة لهذا المفهوم لا تنبع من الدور الذي أدّاه في تطور الأفكار الدينية فحسب، بل تنبع أيضًا من كونه يتّسم بوجه غير ديني يثير بفضله اهتمام تاريخ الفكر العلمي. ويتمثل هذا الوجه في كونه أول شكل لمفهوم القوة.

= الطوطمية أي طابع ديني ويجعل منها ضربًا من السحر، فلأن القوى التي تستخدمها العبادة الطوطمية لا شخصية مثل تلك القوى التي يتعامل بها الساحر. بالتالي، يعترف فريزر بالواقعة الأساس التي قمنا بإثباتها توًا. غير أنه يستخلص منها نتيجة مغايرة لنتيجتنا، فيرى أن لا وجود للدين إلا حيثما توجد شخصيات أسطورية.

(62) غير أننا لا نستخدم هذه الكلمة بالمعنى الذي يستخدمها به برويس وماريت. فهما يقولان بوجود لحظة محددة في التطور الديني لم يعرف فيها البشر نفوسًا ولا أرواحًا، أي إنها طور قبل أرواحي. وهذه الفرضية هي من بين أكثر الفرضيات إثارة للجدال، وسوف نفصّل وجهة نظرنا حول هذه النقطة لاحقًا (القسم الثاني، الفصل الثامن والفصل التاسع).

(63) يُنظر حول هذه المسألة مقالة كتبها أليساندرو برونو: Alessandro Bruno, «Sui fenomeni magico-religiosi delle communità primitive,» *Rivista Italiana di Sociologia*, vol. 12 (1908), papers, 4-5, pp. 568 ff.,

ومداخلة غير منشورة قدّمها بوغوراس (W. Bogoras) للمؤتمر الرابع عشر للمختصين بشؤون أميركا الذي عُقد في شتوتغارت في عام 1904. وقد حلّل برويس هذه المداخلة في: *Globus*, vol. 86, p. 201.

وبالفعل، يؤدّي الواكان في العالم، كما يتصوّره السيو، الدور عينه الذي أدّته القوى التي يفسّر بها العلم شتى ظواهر الطبيعة. غير أن ذلك لا يعني أن يفكَّر فيها على أنها طاقة فيزيائية على وجه الحصر؛ فعلى العكس، سوف نرى في الفصل التالي أن العناصر التي تنزع إلى تكوين فكرة عن هذه الطاقة مستمدة من أشدّ المجالات تنوعًا. لكنّ هذه الطبيعة المركبة تمكّنها من أن تُستخدم كمبدأ كوني للتفسير، إذ تنبع كل حياة منها[64]؛ «كل حياة هي واكان»، وبكلمة حياة هذه، يجب أن نفهم كل شيء يقوم بالفعل وبردّة الفعل، أي كل ما يتحرك ويحرَّك، في مملكة الجمادات أو في مملكة الكائنات الحية. الواكان هو علّة جميع الحركات التي تحصل في الكون. بل إننا قد رأينا أن الأورندا لدى الإيروكوا هي «العلة الفاعلة في الظواهر والنشاطات كلها التي تتجلى حول البشر». فهي قدرة «متأصلة في جميع الأجسام وجميع الأشياء»[65]. والأروندا هي ما يجعل الرياح تهبّ، والشمس تنير الأرض وتدفئها، والحيوانات تتكاثر، والبشر أقوياء وأذكياء وماهرين. وحين يقول الإيروكوا إن حياة الطبيعة بأكملها نتاج للصراعات الناشبة بين الأورندات غير المتكافئة لدى الكائنات المختلفة، فإنه يعبّر فحسب، بلغته، عن هذه الفكرة الحديثة التي مفادها أن العالم هو منظومة من القوى التي تحدّ واحدتها الأخرى وتحتويها وتوازنها.

أما الميلانيزي، فينسب هذه الفاعلية عينها إلى المانا الخاصة به. فبفضل هذه المانا، يفلح الإنسان في الصيد أو في الحرب، وتطرح البساتين غلّة طيبة وتتوالد قطعانه وتتكاثر. وإذا ما أصاب سهم هدفه، فلأنه مفعم بالمانا؛ وهي السبب عينه الذي يجعل شبكة تصيد من السمك صيدًا طيبًا، أو يجعل قاربًا يمخر البحر بسلام، وهلمّ جرّا[66]. صحيح أننا إذا ما أخذنا بعض عبارات كودرنغتون بحرفيتها، ستبدو المانا كما لو أنها العلة التي يُعزى إليها «كل ما يتعدى قدرة البشر العادية، وكل ما هو خارج سيرورات الطبيعة الشائعة»[67]، غير أن الأمثلة التي يقدّمها كودرنغتون

---

(64) تقول فليتشر: «جميع الأشياء مفعمة بمبدأ حياة واحد»:

Annual Report of the Smithsonian Institute (1897), p. 579.

(65) يُنظر: Hewitt, p. 36.

(66) يُنظر: Codrington, pp. 118-120.

(67) Ibid., p. 119.

نفسه توضح بجلاء أن مجال المانا أوسع بكثير. فهي في الحقيقة تفيد في تفسير الظواهر المعتادة واليومية؛ وما من شيء فوق إنساني أو فوق طبيعي في واقعة إبحار سفينة أو التقاط صياد فريستَه وسوى ذلك من وقائع، غير أن من بين حوادث الحياة اليومية هذه، ثمة حوادث عديمة الأهمية ومألوفة، تمرّ من دون أن تدرَك أو يلتفت إليها أحد؛ فهي لا تُلحظ ولا يُشعر بالتالي بأي حاجة إلى تفسيرها. ولا ينطبق مفهوم المانا إلا على تلك الحوادث المهمة بما يكفي لأن تدفع إلى التأمل والتفكير، وتثير حدًا أدنى من الاهتمام والفضول، غير أن ذلك لا يعني أنها مثيرة للإعجاب. وما يصحّ على المانا فضلًا عن الأورندا والواكان، يصح أيضًا وبالمثل على المبدأ الطوطمي. فعبر هذا المبدأ، تتواصل حياة أفراد العشيرة والحيوانات أو النباتات المنتمية إلى النوع الطوطمي، فضلًا عن جميع الأشياء التي تصنّف تحت الطوطم وتكون من طبيعته.

هكذا، فإن مفهوم القوة هو من أصل ديني. وقد استعارته من الدين الفلسفةُ أولًا، ثم العلوم. وهذا ما كان كونت[68] (Comte) قد تنبّأ به ودفعه إلى أن يجعل الميتافيزيقا وارثة «اللاهوت». لكنه استنتج من ذلك أن فكرة القوة مقدّر لها أن تختفي من العلم إذا رفض أن يمنحها أي قيمة موضوعية، نظرًا إلى أصولها الغامضة. غير أننا ماضون كي نبيّن أن القوى الدينية هي، على عكس ذلك، واقعية وفعلية، بصرف النظر عن قصور الرموز المستخدمة في التفكير بتلك القوى. وما ينبع من هذا هو أن الشيء عينه يصحّ على مفهوم القوة عمومًا.

---

(68) أوغست كونت (1798-1857)، فيلسوف فرنسي، مؤسس علم الاجتماع والفلسفة الوضعية. (المترجمة)

الفصل السابع

أصول هذه المعتقدات (خاتمة)

نشوء مفهوم المبدأ الطوطمي أو المانا الطوطمية

يحدد الافتراض المثبت في الفصل السابق التعبيرات التي ينبغي أن تطرح ضمنها معضلة أصول الطوطمية. فبما أن مفهوم وجود مبدأ شبه إلهي، يلازم بعض فئات البشر والأشياء، ويتصوره البشر في شكل حيوان أو نبات، يتحكم بالطوطمية كاملة، فإن تفسير هذا الدين هو أساسًا تفسير هذا المعتقد؛ إنه البحث عن كيفية تصميم البشر على بناء هذه الفكرة وعن المواد التي استخدموها لبنائها.

I. المبدأ الطوطمي هو العشيرة، لكن المنظور إليه من حيث الأنواع المحسوسة

من الواضح أن تلك المواد لم تكن الأحاسيس التي يمكن أن توقظها في الأذهان الأشياء التي تخدم كطواطم؛ وأظهرنا أنها غالبًا ما تكون عديمة الأهمية. فالسحلية واليسروع والفأر والنملة والضفدع والديك الرومي وسمك الأبراميس وشجرة الخوخ والككتوه وغيرها، إذا لم نذكر سوى الأسماء التي يتكرر ذكرها في قوائم الطواطم الأسترالية، ليس من طبيعتها أن تفضي عند الإنسان إلى تلك الانطباعات القوية والعظيمة التي يمكن أن تشبه بشكل من الأشكال الانفعالات الدينية وأن تطبع الأشياء التي تثيرها بطابع مقدس. الأمر مغاير بلا شك بالنسبة إلى النجوم والظواهر الجوية الكبيرة التي لا ينقصها شيء لتضرب المخيلة بقوة؛

غير أنها لا تكون طواطم إلا في حالات نادرة جدًا. بل ربما لم تصبح منذورة للقيام بهذا الدور إلا في وقت متأخر[1]. إذًا، لم تكن الطبيعة الملازمة للشيء الذي تحمل العشيرة اسمه هي التي كانت تعينه ليصبح موضوع عبادة. وفي أي حال، لو أن المشاعر التي يستثيرها كانت حقًا السبب الحاسم للشعائر والمعتقدات الطوطمية، لأصبح هو أيضًا كائنًا مقدسًا بامتياز؛ ولكانت الحيوانات أو النباتات المستخدمة كطواطم هي التي تؤدّي الدور البارز في الحياة الدينية. والحال أننا نعلم أن مركز العبادة موجود في مكان آخر. إنها التصورات الرمزية لهذا النبات أو لهذا الحيوان، إنها شتى أشكال الشعارات والرموز الطوطمية التي تمتلك أقصى درجات القداسة؛ بالتالي، فمصدر التدين يوجد فيها، ولا تتلقى الأشياء الواقعية التي تمثّلها هذه الشعارات إلا انعكاسًا لهذا التدين.

هكذا، نرى أن الطوطم هو قبل كل شيء رمز، تعبير مادي عن شيء آخر[2]. لكن، ما هو هذا الشيء؟

نستنتج من التحليل الذي قمنا به أن الطوطم يعبّر عن نوعين من الأشياء المختلفة ويرمز إليها. فمن جهة، هو الشكل الخارجي والملموس لما أطلقنا عليه تسمية المبدأ أو الإله الطوطمي. إلا أنه من جهة أخرى رمز هذا المجتمع المحدد الذي تطلق عليه تسمية العشيرة. إنه رايتها؛ العلامة التي تتميز بها كل عشيرة من العشائر الأخرى، والسمة المميزة المرئية لشخصيتها، السمة المميزة التي يحملها كل ما ينتمي إلى العشيرة بصفة ما، من بشر وحيوانات وأشياء. بالتالي، إذا كان في الوقت عينه رمز الرب والمجتمع، أفلا يكون الرب والمجتمع شيئًا واحدًا؟ كيف أمكن أن يصبح شعار الجماعة شكلًا لما يقارب المعبود إذا كانت الجماعة والمعبود واقعين متمايزين؟ بذلك، لا يمكن أن يكون رب العشيرة، أي المبدأ الطوطمي، شيئًا آخر سوى العشيرة نفسها، لكنها العشيرة التي تنظر إليها المخيلة بوصفها أقنومًا بشكل ملموس للنبات أو الحيوان الذي يفيد كطوطم.

لكن، كيف أمكن أن يحدث هذا التمجيد ولماذا حدث على هذا النحو؟

---

(1) يُنظر أعلاه ص 108.

(2) كان بيكلر عبّر بطريقة جدالية نوعًا ما في الكتيب المذكور أعلاه عن الإحساس بأن هذا هو أساس ما يشكّل الطوطم.

II. الأسباب العامة التي تجعل المجتمع مستعدًا لإيقاظ الإحساس بالمقدّس والإلهي

بصورة عامة، لا ريب في أن أيّ مجتمع لديه كل ما يلزم لإيقاظ الإحساس بالإلهي في الأذهان، وذلك لمجرد سلطته عليها؛ لأن المجتمع بالنسبة إلى أعضائه يماثل الرب بالنسبة إلى المؤمنين به. وبالفعل، الرب هو بداية كائن يتصوره الإنسان، ببعض الجوانب، بوصفه أسمى منه ويعتقد أنه يخضع له. وفي حال كان المعنيّ شخصية واعية مثل زيوس أو يهوه أو كان قوى مجردة مثل تلك القوى الموجودة في الطوطمية على حد سواء، يعتقد المؤمن في كلتا الحالتين نفسه ملزمًا بطرائق معينة في التصرف، تفرضها عليه طبيعة المبدأ المقدس الذي يعتقد أنه يرتبط به. والحال أن المجتمع يمنحنا أيضًا إحساسًا بتبعية أزلية. وما دام المجتمع يتمتع بطبيعة خاصة به، مغايرة لطبيعتنا كأفراد، فهو يلاحق غاياته التي هي أيضًا غايات خاصة؛ لكن بما أنه لا يستطيع بلوغها إلا عبرنا، فهو يفرض علينا المساهمة في تحقيق تلك الغايات. هو ينسى مصالحنا ويفرض علينا أن نكون خدمًا له ويعرّضنا لشتى أشكال الإزعاج والحرمان والتضحية التي تكون الحياة الاجتماعية مستحيلة من دونها. هكذا، نجد أنفسنا مكرهين كل لحظة على الخضوع لقواعد في السلوك والتفكير ليست من صنعنا ولا نتيجة لإرادتنا، بل إنها تكون أحيانًا معاكسة لميولنا وغرائزنا الأكثر عمقًا.

لكن، لو كان المجتمع لا يحصل منّا على هذه التنازلات والتضحيات إلا بضغط مادي، لما استطاع أن يوقظ داخلنا سوى فكرة قوة فيزيائية يجب علينا الخضوع لها بحكم الضرورة، بدلًا من أن يوقظ في دواخلنا فكرة قدرة أخلاقية مثل تلك التي تبجلها الأديان. لكن السطوة التي يمارسها المجتمع على الضمائر تعود في واقع الأمر إلى السلطة المعنوية التي يمثلها أكثر بكثير مما تعود إلى التفوق الفيزيائي الذي يتمتع به. وإذا ما كنّا نلتزم بأوامره، فنحن لا نفعل ذلك لأنه مسلّح تسلّحًا يكفل له الانتصار على ضروب مقاومتنا فحسب، بل لأنه قبل كل شيء موضوع احترام حقيقي.

يقال عن موضوع ما، فرديًا أكان أم جماعيًا، إنه مدعاة للاحترام حين يتحلى التصور الذي تعبّر عنه في الأذهان بقوة تسبب آليًا أفعالًا أو تنهى عنها، «بغضّ النظر عن أي اعتبار للآثار المفيدة أو الضارة لهذه الأفعال». فحين نطيع شخصًا بسبب

السلطة المعنوية التي نعترف له بها، فإننا نتبع آراءه، ليس لأنها تبدو لنا حكيمة، بل لأن ضربًا من طاقة نفسية معينة، يتلازم مع فكرتنا عن هذا الشخص، يُخضع إرادتنا ويسيّرها في الاتجاه المطلوب. إن الاحترام هو الانفعال الذي ينتابنا عندما نشعر في دواخلنا بهذا الضغط الداخلي والروحي بالكامل. وما يحدد سلوكنا ليس إذًا مزايا أو مساوئ السلوك الموصوف لنا أو الذي نوصى به، بل الطريقة التي نتصور فيها الشخص الذي يوصينا أو يأمرنا. وهذا هو السبب في أن الأوامر تتّخذ عمومًا أشكالًا موجزة، حاسمة، لا تترك مكانًا للتردد؛ وطالما أنها كذلك وتؤثّر بقواها الخاصة فحسب، فهي تستبعد أي فكرة مداولة وحساب؛ كما أنها تستقي فاعليتها من كثافة الحالة الذهنية أثناء إصدارها. وهذه الكثافة هي التي تشكّل ما نطلق عليه تسمية السطوة المعنوية.

الحال أن طرائق الفعل التي يحرص المجتمع عليها بما يكفي من الشدة ليفرضها على أعضائه تكتسي، بفعل هذا الأمر بالذات، العلامة المميزة التي تستدعي الاحترام. ولأن تلك الطرائق تطورت تطورًا جماعيًا، فإن حيوية تفكير كل ذهن فيها تنعكس في جميع الأذهان الأخرى، كما تنعكس في هذا الذهن حيوية تفكير الأذهان الأخرى بها. بالتالي، تتمتع التصورات التي تعبّر عنها داخل كلّ منّا بكثافة لا تستطيع حالات الوعي الخاصة بلوغها؛ فهي قوية بفضل ما لا يحصى من التصورات الفردية التي أفادت في تشكيل كل منها. إنه المجتمع وهو يتحدث بصوت أولئك الذين يؤكّدونها بحضورنا؛ وهو الذي نسمعه حين نسمعهم كما أن لصوت الجميع نبرة لا يمكن أن يحوزها صوت فرد واحد[3]. إن العنف الذي يردّ به المجتمع، من طريق اللوم أو القمع المادي، على محاولات الانشقاق عبر إظهار لافت لحماسة الاقتناع المشترك يساهم في تعزيز سطوته[4]. باختصار، حين يكون أمر ما موضوع لإحدى حالات الرأي العام، يكتسب تصوّر كل فرد له من أصوله وشروط ولادته قدرة فعل يشعر بها حتى أولئك الذين لا يخضعون له. يميل المجتمع إلى كبت التصورات التي تناقض ذلك الرأي ويبعدها؛ ومن جانب آخر، فهو يأمر بأفعال تحققه، وذلك ليس بالإكراه المادي أو بالشروع في إكراه من هذا النوع، بل بمجرد إشعاع الطاقة الذهنية الكامنة فيه.

(3) يُنظر كتابنا: Emile Durkheim, *Division du travail social*, 3ème éd. (Paris: F. Alcan, 1935), pp. 64 ff.

(4) Ibid., p. 76.

يتمتع المجتمع بفاعلية يكتسبها من خصائصه المادية وحدها، ويُعترف بالسلطة المعنوية تحديدًا بهذه العلامة. إن الرأي، وهو أمر اجتماعي في المقام الأول، هو مصدر لسلطة، بل إننا نستطيع حتى التساؤل عمّا إذا كانت كلّ سلطة وليدة للرأي[5]. يعترض معترض فيقول إن العلم كثيرًا ما يكون نقيض الرأي فيحارب أخطاءه ويصححها. لكنّه لا يستطيع النجاح في هذه المهمة إلا إذا تمتّع بسلطة كافية، وهو لا يستطيع الحصول على تلك السلطة إلا من الرأي ذاته. يكفي ألا يؤمن شعب من الشعوب بالعلم، وستكون البراهين العلمية كلها عديمة التأثير في الأذهان. وحتى اليوم، يخاطر العلم في فقدان رصيده إذا قاوم تيارًا قويًا جدًا يهيمن على الرأي العام[6].

بما أن الضغط الاجتماعي يمارس تأثيره بطرائق ذهنية، كان لا بدّ من أن يمنح الإنسان فكرة وجود قوّة أو قوى معنوية وفعالة عدّة في الوقت عينه، يعتمد عليها وتوجد خارجه. لا بد من أنه كان يتصوّر هذه القوى بوصفها خارجه، بما أنها تخاطبه بنبرة الأمر، بل تضيف إلى تلك النبرة أحيانًا ممارسة العنف تجاه أكثر ميوله طبيعية. ربّما لو أنه كان يستطيع أن يرى مباشرة أن هذه التأثيرات التي يخضع لها تنبع من المجتمع، لما ولدت التأويلات الأسطورية. لكنّ الفعل الاجتماعي يتبع مسارات مواربة وغامضة، ويستخدم آليات مادية معقدة بحيث لا يتمكّن المراقب العادي من رؤية مصدره. وما دام لم يأت التحليل العلمي ليعلّمه ذلك، فإنه يشعر حقًا بأن هذا الفعل يمارَس، لكنّه لا يعلم من الذي يمارسه. بالتالي، كان

---

(5) هذه هي في الأقل حال كل سلطة أخلاقية تعترف بها جماعة ما بوصفها كذلك.

(6) نحن نأمل بأن يضع هذا التحليل والتحليلات التالية له حدًّا لتأويل غير دقيق لفكرنا، نتج منه أكثر من سوء تفاهم. ولأننا جعلنا من الإكراه «العلامة الخارجية» التي تستطيع الوقائع الاجتماعية عبرها وبسهولة أكبر التعرّف إلى نفسها والتميز من الوقائع النفسانية الفردية، إذ اعتقدنا أن الإكراه المادي هو بالنسبة إلينا جوهر الحياة الاجتماعية. وفي الحقيقة، نحن لم نرَ فيه أبدًا سوى التعبير المادي والظاهري لواقعة داخلية وعميقة وهي مثالية بالكامل؛ إنها السلطة المعنوية. وتتمثّل المعضلة الاجتماعية - إذا أمكننا القول بوجود معضلة اجتماعية - في البحث عن ضروب السلطة المعنوية المتوافقة مع أشكال الإكراه الخارجي المختلفة عبر تلك الأشكال، واكتشاف الأسباب التي حدّدتها. وعلى نحو خاص، يتمثل الهدف الرئيس للمسألة التي نعالجها في هذا الكتاب في معرفة الشكل الذي ولد عليه هذا النوع الخاص من السلطة المعنوية الملازم لكل ما هو ديني، وممّا تشكّل. وسوف نرى لاحقًا أننا إذا كنّا نجعل من الضغط الاجتماعي صفات مميزة للظواهر السوسيولوجية، فنحن لا نعني أنها الصفة الوحيدة. سوف نشير إلى مظهر آخر في الحياة الجماعية، مناقض تقريبًا للسابق، لكنّه لا يقل عنه واقعية. يُنظر الصفحة 317.

لا بدّ له من أن يبتكر مفهوم هذه القوى التي كان يشعر بأنه يقيم صلات معها. ومن هنا، نستطيع أن نرى كيف دُفع إلى تصورها بأشكال غريبة عليه وإلى تغيير هيئتها عبر الفكر.

لكنّ الإله ليس مجرد سلطة نعتمد عليها، بل هو أيضًا قوة تستند إليها قوتنا. إن الإنسان الذي أطاع إلهه، ويعتقد لهذا السبب أنه موجود في داخله، يجابه العالم بثقة ويشعر بطاقة متزايدة. كذلك، لا يقتصر الفعل الاجتماعي على مطالبتنا بضروب التضحية والحرمان والجهد. فالقوة الجماعية ليست خارجنا بكاملها؛ وهي لا تحرّكنا كلّها من الخارج؛ لكن بما أن المجتمع لا يستطيع أن يوجد إلا في وعي الأفراد وعبره[7]، فينبغي أن يخترقنا وينظّم نفسه فينا؛ هكذا يصبح المجتمع جزءًا لا يتجزأ من كينونتنا، وبذلك يرتقي بها ويجعلها أعظم شأنًا.

ثمة ظروف يكون فيها هذا الفعل الذي يبعث فينا العزيمة والانتعاش والصادر من المجتمع جليًا على نحو خاص. فعندما نكون ضمن محفل يسود فيه هوًى مشترك، نصبح مستعدين لتقبل مشاعر وأفعال نكون عاجزين عن القيام بها لو اقتصر الأمر على قوانا الفردية؛ وحين ينفك عقد المحفل، ونجد أنفسنا بمفردنا، نهبط مجددًا إلى مستوانا المعتاد، ونستطيع آنئذ أن نقيس المدى الذي ارتقينا إليه. يحفل التاريخ بأمثلة من هذا النوع، ويكفي تذكّر ليلة الرابع من آب/ أغسطس[8]، حين دُفع محفل فجأة لفعل تضحية وإنكار للذات كان كلّ عضو من أعضائه يرفضه في اليوم السابق وفوجئ به الجميع في اليوم التالي[9]. هنا، يكمن السبب

---

(7) بطبيعة الحال، هذا لا يعني أن الوعي الجماعي يخلو من الصفات النوعية. يُنظر بهذا الصدد: Emile Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives,» *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 6 (1898), pp. 273 ff.

(8) كانت ليلة الرابع من آب/ أغسطس 1789 حدثًا أساسيًا في الثورة الفرنسية، حيث أقرّ المجلس التأسيسي في جلسته تلك الليلة إلغاء الحقوق والمزايا الإقطاعية كلها، إضافة إلى جميع المزايا الخاصة بالطبقات والمقاطعات والمدن والاتحادات، وذلك بمبادرة من «النادي البروتوني» الذي سيتحول لاحقًا إلى «نادي اليعقوبيين». (المترجمة)

(9) هذا ما يبرهنه طوال النقاشات وطابعها المحموم، حيث منح شكل قانوني للقرارات المبدئية التي اتخذت في لحظة حماسة جماعية. في السلك اللاهوتي كما في طبقة النبلاء، دعا أكثر من شخص تلك الليلة الشهيرة بليلة المخدوعين، أو باستعارة تعبير ريفارول (Rivarol) ليلة القديس بارتيليمي (Barthélemy) الخاصة بالطبقات الثلاث. يُنظر: Otto Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie*, 2nd ed. (Leipzig, 1904), p. 618.

في أن الأحزاب كلها، السياسية والاقتصادية والمذهبية، تحرص على أن تعقد دوريًا اجتماعات يستطيع فيها المنتمون إليها إعادة إحياء إيمانهم المشترك عبر إظهاره بصورة مشتركة. ومن أجل تعزيز المشاعر التي ربما تضعف إذا ما أُهملت، يكفي التقريب بين أولئك الذين يشعرون بها وإقامة صلات أمتن وأكثر قوّة بينهم. وهذا يفسّر أيضًا السلوك الخاص جدًا عند الإنسان الذي يتحدّث إلى جمهرة من الناس، في الأقل في حال تمكّن من التواصل معهم. يتسم كلامه بالفخامة التي تبدو سخيفة في الظروف العادية؛ كما أن حركاته تتسم بقدر من الهيمنة؛ وحتى فكره يشطح بعيدًا ويسهل أن ينقاد إلى شتى أشكال التجاوزات. ويعود السبب في ذلك إلى أنه يشعر في داخله بما يشبه الامتلاء غير الطبيعي بالقوى التي تفيض عنه وتميل إلى الانتشار خارجه؛ بل يتولّد لديه أحيانًا انطباع بأن قوّة معنوية تسيطر عليه وتتجاوزه، وبأنه ليس إلا معبّرًا عنها. بهذه السمة يمكن التعرّف إلى ما شاعت تسميته بشيطان الإلهام الخطابي. والحال أن هذا الفائض الاستثنائي من القوى واقعي حقًا، فهو يأتيه من المجموعة عينها التي يتوجه إليها. ترتد المشاعر التي يثيرها عليه، فتعزز إحساسه بذاته. كما أن الطاقات الانفعالية التي يثيرها تدوّي في داخله وترفع مستوى نبرته الحيوية. وهو لا يعود مجرد فرد يتكلّم، إنما مجموعة مجسدة ومشخصنة.

ما عدا هذه الحالات العابرة أو المتقطعة، ثمة حالات أكثر دوامًا يظهر فيها هذا النفوذ المعزِّز الذي يتمتع به المجتمع، ظهورًا أكثر تتابعًا، بل أحيانًا أشدّ سطوعًا. فثمة حقبات تاريخية تصبح فيها التفاعلات الاجتماعية أكثر تواترًا ونشاطًا بتأثير اضطراب جماعي عظيم، حيث يبحث الأفراد بعضهم عن بعض ويتجمّعون أكثر. وينجم عن ذلك فوران عام، يميز الحقبات الثورية أو الخلّاقة. والحال أن هذا النشاط المفرط يؤدي إلى تنشيط عامّ للقوى الفردية، فيعيش المرء على نحو أكثر زخمًا ممّا في الأزمنة المعتادة، وبأسلوب مختلف. كما أن التغيرات لا تكون في الفوارق البسيطة أو في الدرجات فحسب، بل إن الإنسان يصبح غير ما كان عليه. وتبلغ حدّة الأهواء التي تحرّكه مبلغًا يجعلها غير قادرة على إشباع حاجتها إلا بأفعال عنيفة تتّسم بالغلو، كأفعال البطولة فوق البشرية أو الهمجية الدموية. نجد هنا ما يفسّر على سبيل المثال الحروب الصليبية[10] وجميع تلك المشاهد المريعة

(10) يُنظر: Ibid., pp. 353 ff.

أو الوحشية التي وسمت الثورة الفرنسية[11]. وبتأثير من الحماسة العامة، نرى البرجوازي الأكثر وضاعة أو الأكثر وداعة يتحوّل إما إلى بطل أو إلى جلاد[12]. إن هذه السيرورات العقلية هي من ضمن تلك السيرورات التي تكمن في جذر الدين إلى درجة أن هؤلاء الأفراد أنفسهم كثيرًا ما تصوّروا الضغط الذي يتعرضون له على هذا النحو بوصفه ضغطًا دينيًا صراحة. كان الصليبيون يؤمنون بأنهم يشعرون بالله حاضرًا وسطهم ويحثهم على الذهاب لفتح الأراضي المقدسة؛ كما كانت جان دارك[13] تؤمن بأنها تطيع هاتفًا سماويًا[14].

لكنّ هذا الفعل المنشّط الذي يقوم به المجتمع لا يظهر في الظروف الاستثنائية فحسب؛ فيمكن القول إنه لا تمرّ لحظة في حياتنا إلا ويأتينا فيها من الخارج دفق من الطاقة، إذ يجد الإنسان الذي يقوم بواجبه، في شتى مظاهر التعبير عن التعاطف والتقدير والمحبة التي يكنّها رفاقه له، شعورًا بالراحة، ولا يدرك في غالب الأحيان هذا الشعور، لكنّ هذا الأخير يدعمه. هكذا، يعزز شعورُ المجتمع حياله شعورَه حيال نفسه. ولما كان منسجمًا معنويًا مع رفاقه، فهو يشعر بمزيد من الثقة والشجاعة والجرأة في الفعل، تمامًا مثلما يشعر المؤمن الذي يعتقد بأنه يشعر بأنظار الله تتحوّل برفق نحوه. هكذا، يحدث ما يشبه الإسناد الأزلي لكينونتنا المعنوية. وبما أن هذا الإسناد يتبدّل بموجب عدد كبير من الظروف الخارجية، وفق ما تكون علاقاتنا مع المجموعات الاجتماعية المحيطة بنا نشيطة أو أقلّ نشاطًا، وبحسب تنوع هذه المجموعات، فنحن لا نستطيع تجنّب الإحساس بأن هذه المنشّطة المعنوية تعتمد على علة خارجية؛ لكننا لا ندرك أين هي هذه العلّة ولا ماهيتها. لذلك، فإننا نتصورها غالبًا في شكل قدرة معنوية محايثة لنا، وتمثّل

---

(11) Ibid., pp. 619, 635.

(12) Ibid., pp. 622 ff.

(13) جان دارك (1412-1431)، بطلة قومية فرنسية وقديسة في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. ادّعت أن هاتفًا إلهيًا يخاطبها وقادت الجيش الفرنسي إلى انتصارات مهمة عدة خلال حرب المئة عام. حوكمت بتهمة العصيان والزندقة ثمّ أُعدمت حرقًا، وبعد خمسة وعشرين عامًا من ذلك، أُعيد النظر في محاكمتها فأُعلنت بريئة وقديسة. (المترجمة)

(14) يمكن أيضًا أن تتطوّر مشاعر الخوف والحزن وتتكثّف بتأثير الأسباب عينها. وهي تتوافق كما سنرى مع مظهر كامل من مظاهر الحياة الدينية (يُنظر القسم الثاني، الفصل الخامس).

في الوقت عينه لدينا شيئًا مغايرًا لنا: إنه الضمير الأخلاقي الذي لم يضع عامة الناس يومًا تصوّرًا واضحًا نوعًا ما عنه إلا بمساعدة الرموز الدينية.

فضلًا عن هذه القوى الطليقة التي تأتي باستمرار لتجديد قوانا، ثمة قوى أخرى مثبتة في شتى التقنيات والتقاليد التي نستخدمها. إننا نتكلّم لغة لم نصنعها؛ نستخدم أدوات لم نخترعها ونذكر حقوقًا لم نضعها وينتقل كنز من المعارف لكل جيل، في حين أنه لم يجمعه، وهلمّ جرّا. نحن ندين للمجتمع بهذه الخيرات المتنوعة للحضارة وإذا كنّا لا ندرك عادة مصدرها، فنحن نعلم في الأقل أنها ليست من عملنا. والحال أن هذه الخيرات هي التي تمنح الإنسان طابعه بين الكائنات جميعًا؛ فالإنسان ليس إنسانًا إلا لأنه متحضّر. ولم يكن في وسعه بالتالي الإفلات من شعوره بأنه توجد خارجه علل فاعلة تمنحه الصفات المميزة لطبيعته، وما يشبه القدرات الرحيمة التي تساعده وتحميه وتضمن له مصيرًا متميزًا. وكان لا بدّ من أن يخصص لهذه القدرات كرامة تتصل بالقيمة الرفيعة للحسنات التي كان ينسبها إليها[15].

هكذا، يبدو الوسط الذي نعيش فيه كما لو أنه مفعم بقوى هي في الوقت عينه قهرية ونافعة، مهيبة ومحسنة، نقيم علاقات معها. وبما أنها تمارس علينا ضغطًا ندركه، فنحن مضطرون إلى موضعتها خارجنا، مثلما نفعل بالنسبة إلى العلل الموضوعية لأحاسيسنا. لكن من جهة أخرى، تختلف المشاعر التي تثيرها فينا، في طبيعتها، عن مشاعرنا تجاه الأشياء الملموسة البسيطة. وما دامت هذه الأخيرة تُختزل بطابعها التجريبي مثلما تتجلى في التجربة البسيطة، وما دام لا يأتي المخيال الديني لتحويلها، فلن يتشكل لدينا تجاهها شيء يشابه الاحترام ولن تحتوي على ما هو قادر على جعلنا نسمو على أنفسنا. كما تبدو لنا التصورات التي تعبّر عنها وكأنها مغايرة تمامًا لتلك التي تثيرها في دواخلنا التأثيرات الجماعية. وتشكّل هذه وتلك في وعينا دائرتين من الحالات العقلية، متمايزتين ومنفصلتين، شأنهما

(15) هذا هو المظهر الآخر للمجتمع الذي يبدو لنا إلزاميًا، وفي الوقت عينه طيبًا وعطوفًا. فهو يسيطر علينا ويساعدنا. وإذا كنّا عرّفنا الواقعة الاجتماعية بأولى هذه الصفات بدلًا من الثانية، فلأنها أسهل مراقبة باعتبارها تتجلى في علامات خارجية ومرئية؛ لكننا لم نفكّر قط في إنكار واقعية الثانية، يُنظر:
Emile Durkheim, *Règles de la méthode sociologique* (Paris: Alcan, 1895), préface de la seconde éd., p. xx.

شأن شكلي الحياة اللذين تتوافقان معهما. بالتالي، يتولد لدينا انطباع بأننا نقيم علاقات مع شكلين من الوقائع، متمايزين ويوجد خط فاصل بينهما: من جانب عالم الأشياء الدنيوية، ومن جانب آخر عالم الأشياء المقدسة.

كما أننا نرى المجتمع على الدوام، في زمننا الحاضر كما في الماضي، وهو يخترع أمورًا مقدّسة. وإذا ما استهواه إنسان ما، أو اعتقد أنه يكتشف فيه الطموحات الأساس التي تشغل باله، وكذلك الوسائل الكفيلة بتلبيتها، فإن هذا الإنسان يصبح فريدًا ويتحوّل في نظر هذا المجتمع إلى ما يشبه الإله. وسيكسبه الرأي جلالًا مماثلًا تمامًا للجلال الذي يحمي الآلهة. هذا ما حدث لكثر من العاهلين ممّن كان عصرهم يؤمن بهم؛ وإذا كان الناس لم يحوّلوهم إلى آلهة، فقد كانوا يرون فيهم في الأقل ممثلين مباشرين للألوهية. وما يظهر بجلاء أن المجتمع وحده هو الذي قام بمثل هذه الضروب من التمجيد، هو أنه كثيرًا ما كرّس على هذا النحو أناسًا لم يكن لديهم بجدارتهم الخاصة أي حق في هذا التكريس. كما أن التقدير الذي يوحي به أولئك الذين يشغلون وظائف اجتماعية رفيعة لا يختلف في طبيعته عن الاحترام الديني. وهو يتجلى في الحركات عينها، إذ يقف المرء على مسافة من شخصية رفيعة ولا يتعامل معها إلا بحذر؛ وعندما يرغب في التحدث إليها، فهو يستخدم لغة أخرى وإيماءات أخرى غير تلك التي يستخدمها مع عامّة الناس. يكون شعور المرء في هذه الظروف قريبًا جدًا من الشعور الديني، حتى إن شعوبًا كثيرة خلطت بينهما. ولتفسير الاعتبار الذي يتمتع به الأمراء والنبلاء والزعماء السياسيون، نُسب إليهم طابع مقدّس. في ميلانيزيا وبولينيزيا على سبيل المثال، يقال عن رجل نافذ بأن لديه «مانا» وينسَب نفوذه إلى هذه «المانا»[16]. لكن من الواضح أنه يحصل على مكانته من الأهمية التي ينسبها إليه الرأي العام فحسب. بالتالي، فإن السلطة المعنوية هي التي توجّه الرأي، كما أن السلطة التي تتمتع بها الكائنات المقدسة مماثلة في أصلها ومصنوعة من العناصر عينها. وهذا ما يفسّر إمكان استخدام الكلمة عينها للإشارة إلى تلك وأولاء.

---

(16) يُنظر: R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 50, 103, 120.
من جانب آخر، يقال عمومًا إن كلمة مانا في اللغات البولينيزية كان لها في البداية معنى السلطة، يُنظر: Edward Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary* (Wellington: Lyon and Blair, 1891).

يكرّس المجتمع أمورًا، ولا سيّما أفكارًا، فضلًا عن تكريسه البشر. فما إن يتشارك شعب ما إيمانًا بالإجماع حتى يصبح المسّ به أمرًا محرّمًا للأسباب التي عرضناها أعلاه، أي يحرّم إنكاره أو المجادلة في صحته. والحال أن تحريم الانتقاد هو تحريم كغيره، يثبت أننا في مواجهة شيء مقدّس. ومهما تكن الحرية التي يمنحها اليوم بعضنا لبعض كبيرة، فإن الإنسان الذي ينفي تمامًا التقدم ويطيح بالمثال الإنساني الذي ترتبط به المجتمعات الحديثة يكون كمن يدنّس المقدّسات. ثمة في الأقل، مبدأ تميل أكثر الشعوب شغفًا بحرية التفكير إلى وضعه فوق النقاش وإلى النظر إليه بوصفه غير قابل للمس، أي بوصفه مقدسًا: إنه مبدأ حرية التفكير عينه.

لم يكن هذا الاستعداد لدى المجتمع لتنصيب نفسه إلهًا أو لخلق آلهة واضحًا يومًا كوضوحه في أولى سنوات الثورة[17]. ففي تلك الآونة، وبتأثير من الحماسة العامة، حوّل الرأي العام أشياء دنيوية محض في طبيعتها إلى أشياء مقدسة: الوطن والحرية والعقل[18]. فهي ديانة أقامت نفسها بعقيدتها[19] ورموزها[20] ومذابحها[21] وأعيادها[22]. وبهذه الطموحات التلقائية، حاولت عبادة العقل والكائن الأسمى تقديم نوع من الرضا الرسمي. صحيح أن هذا التجديد الديني لم يدم طويلًا. لكنّ الحماسة الوطنية التي جرفت الجماهير في البداية أخذت تضعف[23]. وبعد زوال العلّة، ما عاد المفعول قادرًا على البقاء. غير أن قصر مدة التجربة لا يؤثّر في أهميتها السوسيولوجية. ويبقى أننا رأينا في حالة محددة تحوّل المجتمع وأفكاره الأساس مباشرة، ومن دون أي شكل من أشكال التغيير في الهيئة، إلى موضوع عبادة حقيقية.

تسمح جميع هذه الوقائع برؤية كيف يمكن أن توقظ العشيرة عند أعضائها فكرة وجود قوى خارجهم تسيطر عليهم وتدعمهم في الوقت عينه، أي باختصار،

---

(17) المقصود هنا الثورة الفرنسية لعام 1789. (المترجمة)

(18) يُنظر: Albert Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires. 1789-1792* (Paris, 1904).

(19) Ibid., p. 124.

(20) Ibid., pp. 29, 32.

(21) Ibid., p. 30.

(22) Ibid., p. 46.

(23) يُنظر: Albert Mathiez, *La Théophilanthrophie et le culte décadaire* (Paris, 1903), p. 36.

قوى دينية؛ إذ ليس هناك مجتمع يرتبط البدائي به أكثر وعلى نحو أضيق من ارتباطه بالعشيرة. أما الصلات التي تربطه بالقبيلة فالشعور بها أكثر فتورًا، كما أن إحساسه بها أضعف من إحساسه بروابطه بالعشيرة. وعلى الرغم من أن القبيلة ليست بالتأكيد غريبة عنه، إلا أن الأشياء المشتركة بينه وبين أهل عشيرته أكثر مما هي عليه بينه وبين أبناء قبيلته؛ كما أنه يشعر بأن نشاط العشيرة أكثر مباشرة؛ وبالتالي فهي أولى من غيرها في التعبير عن نفسها برموز دينية.

لكنّ هذا التفسير الأول شديد العمومية، لأنه ينطبق دون تمييز على أنواع المجتمعات كلها. وبالتالي، على أنواع الأديان كلها. فلنحاول إذًا توضيح أي شكل محدد يتخذه هذا النشاط الجماعي في العشيرة، وكيف يستثير فيها الإحساس بالمقدس، ولا سيما أنه لا يوجد حيّز أفضل منها لتسهيل رصده ولا أكثر جلاءً في نتائجه.

III. أسباب خاصة بالمجتمعات الأسترالية

تمرّ حياة المجتمعات الأسترالية بطورين مختلفين متناوبين[24]. فأحيانًا، يكون الأهالي مبعثرين في مجموعات صغيرة تقوم بأشغالها؛ حينذاك، تعيش كل أسرة على حدة، تصطاد الحيوانات والسمك وتسعى باختصار إلى الحصول على الغذاء اللازم بجميع الوسائل المتوافرة لديها. وأحيانًا أخرى، يتمركز الأهالي ويتكثفون، لزمن يتراوح بين أيام عدة وأشهر عدة، في نقاط محددة. يحدث هذا التكثّف حين تُستدعى عشيرة معينة أو جزء من القبيلة[25] إلى مجلس هذه الأخيرة وتقام لهذه المناسبة طقوس دينية يؤدى فيها ما يطلَق عليه في الإثنوغرافيا تسمية كوروبوري[26] (Corrobbori).

(24) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 33.

(25) بل ثمة شعائر، ولا سيما تلك التي تتعلق بالتلقين، يستدعى فيها أعضاء في قبائل أجنبية. وتنظم منظومة كاملة من الرسائل والرُسل لإجراء عمليات الاستدعاء هذه، ولا يمكن أن تكون هناك مراسم مهيبة من دونها، يُنظر: A. Howitt: «Notes on Australian Message-Sticks and Messengers,» *J.A.I*, vol. 18 (1889); *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 83, 678-691, and B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes* (London: Macmillan, 1899).

(26) يتميز الكوروبوري من الشعيرة الدينية المحض بأنه مفتوح أمام النساء وغير المتلقنين. لكن، إذا كان ينبغي التمييز بين هذين الصنفين من التظاهرات الجماعية، فهذا لا يمنع كونها متقاربة جدًا. وسوف تسنح لنا الفرصة للعودة لاحقًا إلى هذه القرابة وتفسيرها.

يتباين هذان الطوران واحدهما عن الآخر بشدة. ففي الطور الأول، يكون النشاط الاقتصادي هو المهيمن، وهو عمومًا ضحل الكثافة. فليس جمع البذور أو الأعشاب الضرورية للتغذية ولا صيد الحيوانات أو صيد السمك بأشغال يمكن أن توقظ أهواء محتدمة[27]. كما أن حالة التشتت التي يعيشها المجتمع آنذاك تستكمل جعل الحياة منتظمة وواهنة وبليدة[28]. لكن، يكفي أن يحدث كوروبوري كي يتغير كل شيء. ولأن الخصائص الانفعالية والعاطفية عند البدائي لا تخضع إلا خضوعًا غير كامل لمراقبة عقله وإرادته، فهو يفقد بسهولة تحكمه بنفسه. ويكفي حدث قليل الأهمية ليخرجه مباشرة عن طوره. وما تراه فاعلًا، إذ يتلقى خبرًا سعيدًا؟ تجتاحه أمواج من الحماسة. وفي الحالة المعاكسة، نراه يركض كالمجنون في كل اتجاه وينساق إلى شتى أنواع الحركات غير المنتظمة، ويصرخ ويصيح ويتمرغ في التراب، يعض نفسه ويشرع أسلحته بهيئة غاضبة، وسوى ذلك[29]. والحال أن مجرد التكتل يقوم بدور مهيّج استثنائي في قوته. فما إن يتجمع الأفراد حتى ينبعث من تقاربهم نوع من الكهرباء التي تحملهم سريعًا إلى درجة استثنائية من الحماسة. يأتي كل شعور معبَّر عنه ليدوي، من دون مقاومة، في جميع الأذهان المفتوحة بالكامل أمام الانطباعات الخارجية، فكل من تلك الانطباعات يردد صدى الآخر والعكس بالعكس. هكذا، يمضي المحرض الأولي في التضخم كلما مضى في التأثير، مثلما تتضخم كرة الثلج باطّراد كلما تقدمت. وبما أن أهواء بهذه الحدّة وبهذا الانفلات من أي قيد لا تستطيع إلا أن تنتشر إلى الخارج، فإننا نشهد من الجهات كلّها شتى أشكال الإيماءات العنيفة والصيحات والعويل الحقيقي والأصوات الهادرة، وجميعها تساهم في زيادة الحالة الذهنية التي يعبّرون عنها. وبما أنه لا يمكن التعبير جماعيًا عن أيّ شعور جماعي إلا بشرط الالتزام بنظام معين يسمح بتنسيق الحركات الجماعية، فإن هذه الحركات وهذه الصيحات تميل

(27) باستثناء حالة عمليات صيد الطرائد الكبيرة.

(28) يقول سبنسر وغيلين: (The peaceful monotony of this part of his life) (الرتابة المسالمة لهذا الجزء من حياته): Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 33.

(29) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 683.

يتعلق الأمر هنا بعروض تُقام حين تعود سفارة أرسلت إلى مجموعة من الأجانب إلى المخيم وهي تحمل نتيجة إيجابية. يُنظر: R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (Melbourne: J. Ferris, 1878), vol. 1, p. 138, and Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), p. 222.

من تلقاء نفسها إلى أن تكون منضبطة الإيقاع ومنتظمة؛ من هنا، تجيء الأغاني والرقصات. لكن، حين تتخذ شكلًا أكثر انتظامًا، فهي لا تخسر شيئًا من عنفها الطبيعي، إذ يبقى الصخب صخبًا، حتى لو كان موزونًا. ولا يكفي الصوت البشري للقيام بالمهمة، إذ تأتي وسائل اصطناعية لتعزيز فعله، وذلك عبر ضرب قطع البومرانغ[30] (Boomerang) بعضها ببعض وتدوير قطع ذات الخوار. ربما كانت هذه الآلات التي يشيع استخدامها كثيرًا في الشعائر الدينية في أستراليا قد استُخدمت أولًا للتعبير عن الهياج بطريقة أنسب. لكنها تقوّيه في الوقت عينه الذي تعبّر فيه عنه. وكثيرًا ما يبلغ الهياج حدًّا يجعله يؤدي إلى أفعال غير مسبوقة. كما أن الأهواء المنفلتة تبلغ حدًّا من التهوّر يستحيل معه ضبطها بأي شيء كان. يكون المرء خارج شروط الحياة المألوفة ويدرك تمامًا أنه يشعر بالحاجة ليضع نفسه خارج الأخلاق المعمول بها وفوقها. يتزاوج الجنسان خلافًا للقواعد الناظمة للعلاقات الجنسية. كما يتبادل الرجال نساءهم، بل تنعقد علانية ومن دون عقاب اتحادات محرّمة تعدّ في الأزمنة الطبيعية مشينة ويعاقَب عليها بقسوة[31]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الاحتفالات تجرى عمومًا في الليل، وسط الظلمة التي تتخللها هنا وهناك أضواء النيران، فيسهل علينا تصور أيّ تأثير تحدثه مثل هذه المشاهد في أذهان المشاركين. وهي تحدث فرط اهتياج في كل الحياة الجسدية والذهنية يبلغ عنفه حدًّا يجعله عصيًّا على التحمّل لزمن طويل، إذ ينتهي الأمر بمؤدي الدور الرئيس إلى الوقوع أرضًا خائر القوى[32].

---

(30) أداة تسمى أيضًا القوس المرتدة، وهي عبارة عن قطعة خشب منحنية أو منبسطة تستعمل للصيد. (المترجمة)

(31) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 96-97; *Northern Tribes*, p. 137, and Smyth, vol. 2, p. 319.

يتم الالتزام بهذا الاختلاط خاصة في شعائر التلقين، Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 267, 381, and Howitt, *Native Tribes*, p. 657,

وفي الشعائر الطوطمية، Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 214, 298, 237.

في الشعائر الطوطمية، يتم انتهاك قواعد الزواج الخارجي المعتادة. لكن عند الأرونتا، يبقى التزاوج بين الأب والبنت، وبين الابن والأم، وبين الإخوة والأخوات (يتعلق الأمر في هذه الحالات كلها بقرابة الدم) ممنوعًا، Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 96-97.

(32) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 535, 545.

والواقعة شديدة العمومية.

إليكم فضلًا عن ذلك، ولتوضيح هذه اللوحة الإجمالية بالضرورة، سردًا لبعض المشاهد التي نستعيرها من سبنسر وغيلين.

بين أهم ضروب المهابة الدينية عند الوارامونغا، نجد المهابة التي تخص الأفعى وولونكوا. وهي سلسلة من الشعائر التي تقام على مدى أيام عدة. في اليوم الرابع، تقام الشعيرة التي سوف نقوم بوصفها.

بموجب المراسم المألوفة عند الوارامونغا، يشارك في الشعيرة البطنان، حيث يقوم أفراد أحدهما بدور الكهنة ويقوم أفراد الآخر بالتحضير والمساعدة. وحدهم أفراد بطن أولورو (Uluuru) مؤهلون لإحياء الشعيرة؛ لكن أعضاء بطن كينغيلي (Kingilli) هم الذين يجب عليهم تزيين المؤدين وتحضير المكان والأدوات وأداء دور المجلس. وهم بهذه الصفة مكلفون بأن يصنعوا مسبقًا باستخدام الرمل المبلول نوعًا من الأكمة التي ينفّذ عليها، باستخدام زغب طيور أحمر، رسم يمثّل الأفعى وولونكوا. أما الشعيرة ذاتها التي حضرها سبنسر وغيلين، فلم تبدأ إلا بعد هبوط الليل. وصل الأولورو والكينغيلي حوالى الساعة العاشرة أو الحادية عشرة ليلًا؛ جلسوا على الأرض وشرعوا يغنون. كانوا جميعًا في حالة واضحة من فرط الاهتياج (every one was evidently very excited). وبعد حين، أحضر الأولورو نساءهم وسلّموهن للكينغيلي[33] الذين تواصلوا معهن. أُدخل آنذاك شبان من حديثي التلقين وشُرحت لهم كامل الشعيرة بالتفصيل وتواصلت الأناشيد حتى الساعة الثالثة صباحًا من دون توقف. آنذاك، حدث مشهد تميّز بهياج وحشي حقًّا (a scene of the wildest excitement). ففي حين كانت النيران التي أشعلت في الجوانب كلها تبرز بعنف بياض أشجار الصمغ على خلفية العتمة المحيطة، ركع الأولورو بعضهم وراء بعض إلى جانب كوم حجارة، ثمّ داروا حوله وهم ينهضون عن الأرض بحركة جماعية، بحيث تستند اليدان إلى الفخذين، ليركعوا مجددًا بعد مسافة قصيرة، وهكذا دواليك. وكانوا في الوقت عينه يميلون بأجسامهم إلى اليمين تارة وإلى اليسار تارة أخرى وهم يطلقون في كل من هذه الحركات صرخة مدوية، عويلًا حقيقيًا، ييرش (Yrrsh)! ييرش! ييرش! بيد أن الكينغيلي كانوا

(33) كانت هؤلاء النسوة من الكينغيلي، وبالتالي فإن عمليات التزاوج هذه تنتهك قاعدة الزواج الخارجي.

يدقّون على البومرانغ الخاصة بهم وهم في حالة هياج عظيمة، وكان زعيمهم أكثر هياجًا من صحبه. وبعد أن دار موكب الأولورو مرتين حول كوم الحجارة، تركوا وضعية الركوع وجلسوا وأخذوا يغنّون؛ أحيانًا، كان النشيد يخفت ثم يستأنف فجأة. وحين بدأ النهار يبزغ، هبّ الجميع على أقدامهم؛ أعيد إشعال النيران التي كانت قد انطفأت، ثمّ هاجم الأولورو بتحريض من الكينغيلي كوم الحجارة بحنق مستخدمين البومرانغ والحراب والعصي، بحيث بعثروه في بضع دقائق. ثم خمدت النيران وساد صمت عميق[34].

ثمة مشهد أكثر عنفًا، وهو المشهد الذي حضره المراقبون عند الوارامونغا أثناء شعائر النار.

مع هبوط الليل، بدأت جميع أشكال المواكب والرقصات والأغاني في ضوء المشاعل؛ كما أن الهياج العام أخذ يتزايد. وفي لحظة معينة، حمل اثنا عشر من الحاضرين بأيديهم مشاعل ضخمة وهاجم واحد منهم مجموعة من المحليين بمشعله الذي كان يحمله مثلما يحمل المرء حربة. وكان المحليون المتعرضون للهجوم يدافعون عن أنفسهم بالعصي والحراب. بدأت معركة عامة، فكان الرجال يقفزون وينتصبون ويطلقون عويلًا وحشيًا؛ كانت المشاعل تلمع وتطقطق وهي تضرب الرؤوس والأجسام، وتطلق شرارات في الاتجاهات كلها. يقول سبنسر وغيلين: «الدخان والمشاعل المشتعلة وهذا المطر من الشرارات وهذه الكتلة من الراقصين والصارخين، كان هذا كله يشكّل مشهدًا يستحيل التعبير عن وحشيته بالكلمات»[35].

نتصور من دون صعوبة ألا يعود الإنسان يعرف نفسه عندما يصل إلى هذه الحالة من الهياج. فهو يشعر بأن قوة خارجية ما تهيمن عليه وتدفعه إلى التفكير والتصرف بأسلوب مغاير لما يفعله في الأوقات العادية، ويتشكل لديه بطبيعة

---

(34) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 237.

(35) يُنظر: Ibid., p. 391.

نجد أمثلة أخرى عن الهياج الجماعي في أثناء الشعائر الدينية في كتاب:

Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 244-246, 365-366, 374, 509-510,

(تحدث الشعيرة الأخيرة في أثناء جنازة). للمقارنة، يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 213, 351.

الحال انطباع بأنه ما عاد هو نفسه. يبدو له أنه أصبح كائنًا جديدًا، فالتزيينات التي يضعها وأصناف الأقنعة التي يغطي وجهه بها تصوّر ماديًا هذا التحول الداخلي أكثر مما تساهم في تحديده. وبما أن رفاقه كافة يشعرون في الوقت عينه بأنهم تحولوا بالطريقة عينها ويترجمون شعورهم بصيحاتهم وحركاتهم وسلوكهم، فكل شيء يحدث كما لو أنه انتقل واقعيًا إلى عالم خاص مختلف تمامًا عن العالم الذي يعيش فيه عادة، عالم مسكون بقوى استثنائية في شدّتها، تغزوه وتبدّله. كيف لا تترك لديه مثل هذه التجارب، خاصة حين تتكرر يوميًا طوال أسابيع، اقتناعًا فعليًا بوجود عالمين متغايرين وغير قابلين للمقارنة بينهما؟ واحدهما هو العالم الذي يجرجر فيه حياته اليومية بملل؛ وعلى عكس ذلك، فهو لا يستطيع دخول الآخر من دون أن يقيم على الفور صلات مع قوى فوق طبيعية تحمّسه حتى الجنون. الأول هو العالم الدنيوي، والثاني هو عالم الأشياء المقدسة.

يبدو إذًا أن الفكرة الدينية ولدت في هذه الأوساط الاجتماعية الهائجة ومن هذا الهياج نفسه. وما يميل إلى تأكيد أن هذا هو الأصل حقًا هو أن النشاط الديني المحض في أستراليا يتركّز بشكل شبه كامل في اللحظات التي تنعقد فيها هذه المجالس. لا شكّ في أنه لا يوجد شعب إلا وتكون مراسم العبادة لديه دورية إلى هذا الحد أو ذاك؛ لكن في الشعوب الأكثر تقدمًا، يمكن القول إنه لا يمرّ يوم من دون أن يؤدى للآلهة فعل شعائري ما. أما في أستراليا، فعدا أعياد العشيرة والقبيلة، يمتلئ الوقت كله تقريبًا بمشاغل دنيوية وعلمانية. لا شكّ في وجود محرمات ينبغي فرضها والالتزام بها حتى في فترات النشاط الدنيوي؛ حيث لا يسمح أبدًا بقتل الحيوان الطوطمي أو بأكله بحرية، في الأقل حيث حافظ التحريم على شدّته الأولى؛ لكن في هذه الحالة، لا تقام أي شعيرة إيجابية، أي شعيرة ذات أهمية. ولا تحدث هذه الشعائر إلا داخل مجالس المجموعات. هكذا، نرى أن حياة الأسترالي الورعة تمر بأطوار متوالية تراوح بين الوهن الكامل وفرط الهياج، وأن حياته الاجتماعية تنوس على الإيقاع عينه. وهذا يظهر الصلة التي تجمع بين حياته الورعة وحياته الاجتماعية، في حين أن الاستمرار النسبي لهذه الحياة وتلك لدى الشعوب التي تسمى المتحضرة يخفي جزئيًا الصلات التي تربط بينهما. بل في وسعنا أن نتساءل إن لم يكن عنف هذا التضاد ضروريًا لإخراج الإحساس بالمقدس بشكله الأول. فعبر تجميع الحياة الجماعية لنفسها بشكل شبه كامل

في أوقات محددة من الزمن، كان في وسعها أن تصل إلى أقصى درجات كثافتها وفاعليتها، وتمنح الإنسان بالتالي شعورًا أشد بالوجود المزدوج الذي يعيشه وبالطبيعة المزدوجة التي يشارك فيها.

بيد أن التفسير لا يزال ناقصًا. إذ أظهرنا كيف توقظ العشيرة لدى أعضائها، عبر أسلوب تأثيرها فيهم، فكرة القوى الخارجية التي تسيطر عليهم وتهيجهم؛ لكن يبقى علينا السعي إلى معرفة كيف فكّروا في هذه القوى في شكل طواطم، أي في شكل حيوان أو نبات.

السبب هو أن هذا الحيوان أو هذا النبات منح العشيرة اسمه ويستخدم شعارًا لها. وبالفعل، ثمة قانون معروف بأن المشاعر التي يوقظها فينا شيء ما تنتقل تلقائيًا إلى الرمز الذي يمثله. فالأسود بالنسبة إلينا علامة على الحداد؛ لذلك، فهو يوحي لنا بانطباعات وبأفكار حزينة. ويأتي هذا التحويل للمشاعر من أن فكرة الشيء وفكرة رمزه متحدتان اتحادًا وثيقًا في أذهاننا. وينتج من ذلك امتداد الانفعالات التي تثيرها إحداهما لتطاول الأخرى بالعدوى. لكن هذه العدوى التي تحدث في جميع الحالات بدرجة ما أكثر كمالًا ووضوحًا بكثير كلما كان الرمز شيئًا بسيطًا ومعرّفًا ويسهل تصوّره، في حين أن الشيء ذاته، بسبب أبعاده وعدد أجزائه وتعقيد تنظيمها، صعب الإدراك. فنحن لا نستطيع أن نرى في كيان مجرد، لا نستطيع تصوره إلا بصعوبة وعلى نحو مشوش، منبعًا للمشاعر القوية التي نشعر بها. ولا نستطيع أن نوضّحها لأنفسنا إلا بربطها بشيء عيانيّ نلمسه لمس اليد. فإذا لم يفِ الشيء نفسه بهذا الشرط، لا يسعه أن يكون نقطة ارتكاز للانطباعات التي نشعر بها على الرغم من أنه هو الذي استثارها. حينذاك، تحلّ محلّها العلامة؛ وعليها نحيل الانفعالات التي تثيرها. فهي التي نحبها ونخشاها ونحترمها؛ ونشعر بالامتنان حيالها؛ ونضحّي بأنفسنا من أجلها. فالجندي الذي يموت من أجل رايته يموت من أجل وطنه؛ لكنّ فكرة الراية هي التي تحتل المرتبة الأولى في وعيه. بل يحدث أن تحدّد هذه الفكرة فعله تحديدًا مباشرًا. لأن ضياع الوطن لا يحدده بقاء راية واحدة أو عدم بقائها بين أيدي الأعداء، لكنّ الجندي يموت لاستعادتها. يغيب عن بالنا أن الراية ليست إلا علامة لا قيمةَ لها بذاتها، إنما تذكّر فحسب بالواقع الذي تمثّله، ونعاملها كما لو أنها هي نفسها هذا الواقع.

الحال أن الطوطم هو راية العشيرة. من الطبيعي إذًا أن ترتبط الانطباعات التي توقظها العشيرة في وعي الأفراد - انطباعات التبعية والحيوية المتزايدة - بفكرة الطوطم أكثر بكثير مما ترتبط بفكرة العشيرة؛ فالعشيرة واقع أشدّ تعقيدًا من أن تتمكّن أذهان بهذه البدائية تصوّره بوحدته العيانية، مثلما أن البدائي لا يرى حتى أن هذه الانطباعات تأتيه من الجماعة. فهو لا يعلم أن تقارب عدد معين من البشر الذين يتشاطرون الحياة عينها يؤدي إلى إطلاق طاقات جديدة تحوّل كلّ واحد منهم. فكلّ ما يشعر به هو أنه يرتقي فوق نفسه وأنه يعيش حياة مغايرة لتلك التي يعيشها عادة. لكن، ينبغي حقًا أن تحال هذه الأحاسيس في داخله إلى موضوع خارجي ما بوصفه علته. وما الذي يراه حوله؟ ففي كلّ جانب، تكون الأشياء التي تروق لأحاسيسه وتلفت انتباهه هي الصور الكثيرة للطوطم. إنهما الواننيغا والنورتونجا، وهما رمزان للكائن المقدس. إنهما ذات الخوار والتشورينغا اللتين تحفر عليهما عمومًا توليفات من الخطوط التي لها المعنى عينه. إنها التزيينات التي تغطي أجزاء جسمه المختلفة، والتي تشكّل هي أيضًا علامات طوطمية. كيف لا تتّخذ هذه الصورة المتكررة في كل مكان وبشتى الأشكال في الأذهان موقعًا استثنائيًا؟ تصبح هذه الصورة تمثيلية بسبب وضعها في مركز المشهد. تتثبّت عليها المشاعر التي نحس بها لأنها الموضوع العياني الوحيد الذي يمكن أن تتثبت عليه. وهي تواصل التذكير بها وتستدعيها، حتى بعد أن ينفرط عقد المجلس؛ فهي تعيش بعده، محفورة على أدوات العبادة وعلى أوجه الصخور وعلى الدروع وغيرها. تديم الصورة بقاء الانفعالات التي نشعر بها وتحييها. كل شيء يحدث إذًا كما لو أنها تثيرها مباشرة. بالتالي، يكون طبيعيًا أن ننسب تلك الانفعالات إليها لأنها لا يمكن أن تتداعى إلا مع شيء مشترك بين الجميع على حد سواء. والحال أن الشعار الطوطمي هو الوحيد الذي يفي بهذا الشرط. فهو بالتعريف مشترك بين الجميع. ويكون أثناء الطقوس الدينية النقطة التي تجذب جميع الأنظار. وفي حين أن الأجيال تتغير، فهو يبقى مطابقًا لنفسه؛ إنه العنصر الدائم في الحياة الاجتماعية. ويبدو أن القوى الغامضة التي يشعر البشر بصلاتهم بها تنبع منه، هكذا يفسرون لأنفسهم اضطرارهم لتصوّر هذه القوى في شكل الكائن الذي تحمل العشيرة اسمه، حيًا أكان أم غير حي.

الآن، بتنا قادرين على فهم كل ما هو أساس في المعتقدات الطوطمية.

بما أن القوة الدينية ليست إلا القوة الجماعية والغفل الخاصة بالعشيرة، وبما أن الأذهان لا تستطيع تصوّر هذه القوة إلا في شكل الطوطم، فإن الشعار الطوطمي هو أشبه بجسم الإله المرئي. فمنه في ما يبدو تنبعث هذه الأفعال الحسنة أو تلك الأفعال المريبة التي تسعى العبادة إلى استثارتها أو توخي الحذر منها؛ بالتالي، تتوجّه الشعائر خصيصًا إلى الشعار الطوطمي. هكذا، يمكن تفسير احتلاله المرتبة الأولى في سلسلة الأشياء المقدسة.

بيد أن العشيرة، شأنها شأن جميع أنواع المجتمعات، لا تستطيع العيش إلا داخل وعي الأفراد الذين يشكّلونها، ومن خلاله. بالتالي، إذا كانت القوة الدينية، بوصفها مصممة وكأنها متضمنة في الشعار الطوطمي، تبدو كما لو أنها خارج الأفراد ومزودة من جانب آخر بنوع من التسامي مقارنة بهم مثلها مثل العشيرة التي ترمز إليها، فهي لا تستطيع أن تتحقق إلا فيهم وبهم؛ بهذا المعنى، تعتبر القوة الدينية ملازمة لهم وهم يتصورونها بالضرورة بوصفها كذلك. وهم يشعرون بأنها حاضرة وفاعلة في دواخلهم، لأنها هي التي ترتقي بهم إلى حياة أسمى. هكذا، اعتقد الإنسان بوجود مبدأ داخله، يماثل المبدأ القاطن في الطوطم؛ هكذا نسب إلى نفسه لاحقًا طابعًا مقدسًا، لكنّه أقل بروزًا من الطابع المقدس الخاص بالشعار. فالشعار هو المصدر البارز للحياة الدينية؛ ولا يشارك فيها الإنسان إلا مشاركة غير مباشرة وهو يعي ذلك؛ يدرك أن القوة التي تحمله إلى دائرة الأشياء المقدسة لا تلازمه، بل تأتيه من الخارج.

كان لا بدّ من أن تكتسي الحيوانات أو النباتات من النوع الطوطمي الطابع عينه، وحتى بدرجة أعلى، لكن لسبب آخر. فإذا لم يكن المبدأ الطوطمي إلا العشيرة، فهو العشيرة حين نفكر فيها في شكل مادي يصوّره الشعار؛ والحال أن هذا الشكل هو أيضًا شكل تلك الكائنات المجسدة التي تحمل العشيرة اسمها. وبسبب هذا التشابه، لم يكن في وسع تلك الكائنات إلا أن توقظ مشاعر تماثل تلك التي يثيرها الشعار نفسه. وبما أن هذا الأخير هو موضوع احترام ديني، فلا بد أن توحي تلك الكائنات باحترام من النوع عينه، وأن تبدو كأنها مقدسة. ولأن لها هيئات خارجية متماثلة بشدة، فلن يكون في وسع المؤمن إلا أن يعزو إليها قوى من الطبيعة عينها. هكذا، يكون قتل الحيوان الطوطمي وأكله محرّمين، طالما

ينظر المؤمن إلى لحمه بوصفه يمتلك فضائل إيجابية تستخدمها الشعائر: السبب في ذلك أنه يشبه شعار العشيرة، أي صورته. وبما أن الحيوان يشبه الشعار بطبيعة الحال أكثر من الإنسان، فهو يجد نفسه أيضًا في مرتبة أعلى في تراتبية الأشياء المقدسة. لا شك في أنه توجد بين هذين الكائنين قرابة وثيقة لأنهما يشتركان في الجوهر عينه، فكلاهما يجسد شيئًا من المبدأ الطوطمي. لكن، ولأن المبدأ نفسه مصمَّم في شكل حيواني، يبدو هذا الأخير كأنه يجسّده على نحو أبرز من تجسيد الإنسان له. لهذا، وإذا ما كان الإنسان يعدّه أخًا له ويتعامل معه على هذا الأساس، فهو يفعل ذلك كأنه في الأقل أخوه الأكبر[36].

لكن، حتى لو كان المقرّ الاختياري للمبدأ الطوطمي موجودًا في نوع حيواني أو نباتي معين، فهو لا يستطيع أن يظلّ مستقرًا فيه. فالطابع المقدّس سهل السراية إلى أبعد حد[37]؛ لهذا، فقد امتد من الكائن الطوطمي إلى كل ما يتصل به من قريب أو بعيد. انتقلت المشاعر الدينية التي كان الحيوان يستثيرها إلى المواد التي يتغذى بها وتفيد في بناء أو إعادة بناء لحمه ودمه، وانتقلت إلى الأشياء التي تشابهه، وإلى شتى الكائنات التي يقيم معها علاقات ثابتة. هكذا، ارتبطت بالطواطم شيئًا فشيئًا الطواطم الفرعية وتشكلت تلك المنظومات الكونية التي تعبر عنها التصنيفات البدائية. وفي نهاية المطاف، انقسم العالم بأسره بين المبادئ الطوطمية الخاصة بكلّ قبيلة.

نفهم الآن أصل الالتباس الذي يحيط بالقوى الدينية حين تظهر في التاريخ؛ فهي في الوقت عينه فيزيائية وبشرية، معنوية ومادية. هي قدرات معنوية، بما أنها تبنى بأكملها من الانطباعات التي يثيرها هذا الكائن المعنوي الذي هو الجماعة لدى هذه الكائنات المعنوية الأخرى، أي الأفراد؛ وهي لا تترجم الطريقة التي تؤثّر بها الأشياء المادية في حواسنا، بل أسلوب فعل الوعي الجمعي في وعي

(36) نرى أن هذه الأخوة نتيجة منطقية للطوطمية، لكنّها ليست مبدأ لها. لم يعتقد البشر أن لديهم واجبات تجاه حيوانات النوع الطوطمي لأنهم كانوا يعتقدون أنهم أقاربها؛ لكنّهم تخيلوا هذه القرابة ليشرحوا لأنفسهم طبيعة المعتقدات والشعائر التي كانت تلك الحيوانات موضوعًا لها. لقد عدّوا الحيوان مجانسًا للإنسان لأنه كائن مقدّس مثل الإنسان؛ لكنّهم لم يعاملوه بوصفه كائنًا مقدسًا لأنهم كانوا يرون فيه مجانسًا لهم.

(37) يُنظر أدناه، القسم الثالث، الفصل الأول، المبحث الثالث.

الأفراد. وسلطتها ليست إلا شكلًا من أشكال السطوة المعنوية التي يمارسها المجتمع على أعضائه. لكن، من جهة أخرى، ولأنها متصورة بأشكال مادية، فلا يمكن إلا النظر إليها بوصفها قريبة جدًا من الأشياء المادية[38]. إنها تسيطر إذًا على كلا العالمين. وهي تقيم في البشر؛ لكنها في الوقت عينه مبادئ الأشياء الحيوية. إنها تنعش العقول وتضبطها؛ لكنّها هي أيضًا ما يجعل النباتات تنمو والحيوانات تتوالد. وبفضل هذه الطبيعة المزدوجة، أمكن أن يكون الدين الجبلة التي تتطور فيها جميع بذور الحضارة الإنسانية الأساس. ولأن القوى التي تحرّك الأجسام وتلك التي تسيّر العقول تحيط بكامل الواقع، الكون الفيزيائي والكون المعنوي معًا، تصورها البشر في شكل ديني. هكذا، نجد كيف اشتقت من الدين شتى الطرائق والممارسات المتنوعة، وتلك التي تضمن استمرار الحياة المعنوية (الحق والأخلاق والفنون الجميلة) وتلك التي تفيد في الحياة المادية (علوم الطبيعة والعلوم التقنية والعلوم الصناعية)، مباشرة أو على نحو غير مباشر[39].

IV. الدين ليس نتاجًا للخشية

كثيرًا ما نُسبت أولى التصورات الدينية إلى مشاعر الضعف والتبعية والخشية والقلق التي استولت على الإنسان حين احتك بالعالم. ولأنه ضحية لضرب من الكوابيس التي خلقها بنفسه، ظنّ نفسه محاطًا بقوى معادية ومخيفة تسعى شعائره إلى تهدئتها. وأظهرنا توًا أن الأديان الأولى لها مصدر آخر تمامًا. فالوقائع لا تبرر الصيغة الشهيرة التي مفادها أن الخوف هو أوّل ما صنع الآلهة في العالم (Primus in orbe deos fecit timor). لم يرَ البدائي في آلهته غرباء أو أعداء أو كائنات

---

(38) في أساس هذا التصور يوجد شعور مبرّر جيدًا وهو لا يزال قائمًا. وعلى نحو متزايد، يميل العلم الحديث هو أيضًا إلى الإقرار بأن ثنائية الإنسان والطبيعة لا تستبعد وحدتهما؛ وبأن القوى الفيزيائية والقوى الأخلاقية متقاربة على نحو وثيق على الرغم من تمايز بعضها من بعض. ربما كنا نشكّل فكرة أخرى مغايرة لفكرة البدائي، وذلك بسبب هذه الوحدة وهذه القرابة. لكنّ الواقعة المؤكدة هي عينها هنا وهناك، برموز متباينة.

(39) نحن نقول عن هذا الاشتقاق إنه غير مباشر أحيانًا بسبب التقنيات الصناعية التي يبدو حقًا أنها لم تشتق من الدين في عدد كبير من الحالات إلا بوساطة السحر، يُنظر: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» *L'Année sociologique*, vol. 7 (1902-1903), pp. 144 ff; فنحن نعتقد أن القوى السحرية ليست سوى شكل خاص من أشكال القوى الدينية. وسوف نعود إلى هذه النقطة مرات عدة.

مسيئة أصلًا وبالضرورة عليه التصالح معها مهما كان الثمن، بل رأى فيها أصدقاء وأقارب وحماة طبيعيين. أليست تلك هي الأسماء التي يمنحها لكائنات النوع الطوطمي؟ وهو لا ينظر إلى القدرة التي تتوجه إليها العبادة بوصفها تحوم فوقه في الأعالي وتسحقه بتفوقها، بل بوصفها قريبة جدًا منه وتمنحه قدرات مفيدة لا يحوزها بطبيعته؛ وربما لم تكن الألوهية قريبة من الإنسان إلى هذا الحد إلا في تلك اللحظة من التاريخ لأنها موجودة في الأشياء التي تعمر وسطه المباشر، ولأنها ملازمة له جزئيًا. في نهاية المطاف، نجد في جذر الطوطمية مشاعر الثقة البهيجة أكثر مما نجد مشاعر الرعب والضغط. وإذا ما غضضنا الطرف عن شعائر الدفن - وهي جانب مظلم في كل دين - فإن طقوس العبادة الطوطمية تقام وسط الأغاني والرقصات والتمثيلات الدرامية. كما أننا سنرى أن الكفّارات القاسية نادرة فيها نسبيًا؛ وحتى عمليات البضع الإلزامية والمؤلمة في أثناء التلقين ليس لها هذا الطابع. لم تظهر الآلهة الغيورة والرهيبة إلا لاحقًا في التطور الديني. ذلك أن المجتمعات البدائية ليست أنماطًا من دول مستبدة تثقل الإنسان بفداحة تسلطها وتخضعه لانضباط صارم[40]؛ فيستسلم لها تلقائيًا ومن دون مقاومة. وبما أن النفس الاجتماعية لم تكن مصنوعة آنذاك إلا من عدد قليل من الأفكار والمشاعر، فهي تتجسّد بأكملها بسهولة في وعي الأفراد. يحملها الفرد داخله وهي جزء منه، بالتالي فحين يستسلم للدوافع التي توحي بها، لا يعتقد أنه يخضع لإكراه، بل أنه يمضي إلى حيث تناديه طبيعته[41].

الحال أن هذه الطريقة في فهم نشوء الفكر الديني تفلت من الاعتراضات التي تثيرها أكثر النظريات الكلاسيكية شهرة.

رأينا كيف كان أصحاب مذهب عبادة الطبيعة والأرواحيون يزعمون بناء مفهوم الكائنات المقدسة باستخدام الأحاسيس التي تثيرها فينا الظواهر الفيزيائية أو البيولوجية المختلفة، وأظهرنا الاستحالة والتناقض في هذا المشروع. لا شيء يأتي من شيء. والانطباعات التي يوقظها فينا العالم الفيزيائي لا تستطيع،

---

(40) في الأقل بعد أن يصبح بالغًا ويتلقن بالكامل؛ لأن شعائر التلقين التي تقدّم الشابّ للحياة الاجتماعية تشكّل بذاتها انضباطًا صارمًا.

(41) حول هذه الطبيعة الخاصة في المجتمعات البدائية، يُنظر كتابنا:

Durkheim, *Division du travail social*, pp. 123, 149, 173 ff.

بتعريفها، أن تحتوي شيئًا يتجاوز هذا العالم. لا نستطيع أن نصنع شيئًا محسوسًا إلا من شيء محسوس؛ ولا نستطيع أن نصنع شيئًا ليست له مساحة إلا باستخدام ما له مساحة. كذلك، ومن أجل أن يتمكن المنظرون بمعظمهم من تفسير تشكّل مفهوم المقدس في هذه الشروط، اضطروا لإقرار أن الإنسان وضع فوق الواقع، مثلما تظهر الملاحظة، عالمًا غير واقعي بُني بأكمله إما بالصور المتخيلة التي تتخبط في ذهنه أثناء الحلم أو بالضلالات المهولة أحيانًا، والتي ولّدتها المخيلة الأسطورية بتأثير اللغة الفاتن، ولو كان مخادعًا. لكن آنذاك، ما عاد مفهومًا أن تصرّ البشرية طوال قرون على أخطاء كان من المفترض أن تثبت التجربة خطلها بسرعة كبيرة.

من وجهة نظرنا، تختفي هذه المصاعب. يتوقف الدين عن أن يكون هلوسة ما غير قابلة للتفسير ويتخذ لنفسه موطئ قدم في الواقع. ونستطيع القول بالفعل إن المؤمن لا يخدع نفسه، إذ يؤمن بوجود قدرة معنوية يعتمد عليها ويستمدّ منها أفضل ما في ذاته: هذه القدرة موجودة، إنها المجتمع. حين يكون الأسترالي محمولًا فوق نفسه، وحين يشعر داخله بتدفق حياة تفاجئه كثافتها، فهو ليس مخدوعًا بوهم؛ هذه الحماسة واقعية وهي حقًا نتاج قوى خارجية عن الفرد ومتفوقة عليه. لا شكّ في أنه يخطئ حين يعتقد أن هذا الارتفاع في الحيوية هو من صنع قدرة لها شكل حيوان أو نبات. لكنّ الخطأ يتعلق فحسب بحرفية الرمز الذي يتمثّل بوساطته في الأذهان، بشكل وجوده. فخلف هذه الصور وهذه الاستعارات، من أكثرها فجاجة إلى أكثرها حذاقة، واقع مجسد وحي. هكذا، يتخذ الدين معنى وعلّة لا يستطيع العقلاني الأكثر تطلبًا تجاهلهما. فليست غاية الدين الرئيسة منح البشر تصورًا للكون الفيزيائي؛ إذ لو كانت تلك هي مهمته الأساس لما فهمنا كيف أمكن أن يبقى حيًا بما أنه من وجهة النظر هذه ليس سوى نسيج من الأخطاء. لكنّ الدين هو قبل كل شيء منظومة من المفاهيم التي يصوّر الأفراد فيها لأنفسهم المجتمع الذي هم أعضاء فيه والعلاقات التي يقيمونها معه، الغامضة لكن الحميمة. هذا هو دوره الرئيس؛ كما أن هذا التصور أمين على الرغم من كونه استعاريًا ورمزيًا. بل إنه على عكس ذلك يترجم كل ما هو أساس في العلاقات التي من المفترض التعبير عنها؛ فثمة حقيقة سرمدية مفادها أنه يوجد خارجنا شيء أكبر منا، نتواصل معه.

لهذا، نستطيع أن نضمن سلفًا أن ممارسات العبادة، أيًا تكن، هي شيء أكثر من حركات لا أهمية لها وإيماءات عديمة الفائدة. لهذا وحده، تتمثّل وظيفتها الظاهرية في توثيق الصلات التي تربط المؤمن بإلهه، وهي في الوقت عينه توطد حقًا الصلات التي تجمع بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه، بما أن الإله ليس سوى التعبير المجازي عن المجتمع. بل إننا نستطيع أن نفهم كيف تكون الحقيقة الأساس التي يضمّنها الدين على هذا النحو قادرة على موازنة الأخطاء الثانوية التي يشتمل عليها الدين بالضرورة تقريبًا، وكيف أن المؤمنين مُنعوا من الانفكاك عنه، وذلك على الرغم من إساءات الفهم الناتجة بالضرورة من تلك الأخطاء. والحقيقة التي لا يمكن نكرانها هي اكتشاف البشر في معظم الأحيان أن التعاليم التي كان الدين يوصيهم باستخدامها للتأثير في الأشياء هي غير ذات فاعلية. لكنّ تلك الإخفاقات لم تكن قادرة على إحداث تأثير عميق لأنها لم تمسّ الدين في أسسه[42].

ربّما يعترض معترض بالقول إن الدين، حتى ضمن هذه الفرضية، يبقى نتاج هذيان معين. وبالفعل، أي اسم آخر يمكن أن نطلقه على ذلك التألق الذي يشعر به البشر حين يظنون، على أثر هياج جماعي، أنهم انتقلوا إلى عالم مختلف تمامًا عن العالم الموجود تحت أنظارهم؟ لهذا، نرى كيف أن الأنبياء ومؤسسي الأديان وكبار القديسين، أي باختصار الرجال الذين يتمتعون بوعي ديني استثنائي في حساسيته، يظهِرون في أحيان كثيرة علامات على عصبية مفرطة بل مرَضية محض؛ فضروب الخلل الفيزيولوجي هذه تؤهّلهم مسبقًا لأدوار دينية عظيمة. ويمكن تفسير الاستخدام الشعائري للمشروبات الروحية السامة بالطريقة عينها[43]. بالتأكيد، ليس الإيمان القوي بالضرورة ثمرة للثمل وللاضطرابات العقلية التي تصاحبه؛ لكن، بما أن التجربة نبّهت الناس بسرعة إلى التشابهات الموجودة بين عقلية الشخص الهذياني وعقلية العرّاف، فقد سعوا إلى شق الدروب إلى الثانية عبر استثارة الأولى بصورة مصطنعة. لكن إذا أمكن القول، لهذا السبب، إن الدين

(42) نكتفي مؤقتًا بهذه الإشارة العامة؛ وسوف نعود إلى الفكرة ونبرهنها بوضوح أكبر حين نعالج الشعائر (القسم الثالث).

(43) يُنظر بصدد هذه النقطة: Thomas Achelis, *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung* (Berlin, 1902), esp. chap. 1.

لا يمكن أن يصلح من دون نوع من الهذيان، فينبغي أن نضيف أن هذا الهذيان، وإذا ما كانت أسبابه هي تلك التي نسبناها إليه، ذو أساس متين. فالصور التي هو مصنوع منها ليست مجرد أوهام كتلك التي يضعها أصحاب مذهب عبادة الطبيعة والأرواحيون أساسًا للدين؛ بل هي تتوافق مع شيء ما في الواقع. ربما كان من طبيعة القوى المعنوية أنها تعبّر عن عدم قدرتها على التأثير في الذهن البشري بقوة من دون أن تخرجه عن طوره، من دون أن تغرقه في حالة يمكن أن نصفها بالنشوة، شرط أن تؤخذ الكلمة بمعناها الاشتقاقي؛ لكن لا ينتج من ذلك مطلقًا أنها خيالية. بل على العكس تمامًا، فالهياج الذهني الذي تستثيره يشهد على واقعيتها. إنها مجرد دليل جديد على أن حياة اجتماعية كثيفة جدًا تؤدي دائمًا إلى نوع من العنف في جسم الفرد البشري ووعيه معًا، يبث الاضطراب في عملهما الطبيعي. لذلك، فهي لا تستطيع أن تدوم إلا فترة محدودة جدًا[44].

عدا ذلك، إذا ما أطلقنا تسمية هذيان على كل حالة يضيف فيها الذهن إلى المعطيات المباشرة حدسًا مرهفًا ويعكس مشاعره وانفعالاته في الأشياء، فربما لا نجد من تصوّر جماعيّ إلا ويؤدي إلى الهذيان بمعنى ما؛ والمعتقدات الدينية ليست إلا حالة خاصة من قانون شديد العمومية. كما يبدو لنا الوسط الاجتماعي بأكمله كأنه مسكون بقوى لا توجد في واقع الأمر إلا في أذهاننا. نحن نعرف ما تعنيه الراية بالنسبة إلى الجندي؛ فهي بذاتها ليست أكثر من قطعة قماش. وكذلك فإن الدم البشري ليس سوى سائل عضوي؛ لكننا لا نستطيع حتى اليوم أن نراه يسيل من دون أن ينتابنا انفعال عنيف لا تستطيع خصائصه الفيزيائية - الكيميائية تفسيره. إن الإنسان من وجهة النظر الفيزيائية ليس أكثر من منظومة من الخلايا، ومن وجهة النظر العقلية ليس أكثر من منظومة تصورات؛ وهو لا يختلف عن الحيوان في الجانبين إلا بالدرجة. وعلى الرغم من ذلك، فإن المجتمع ينظر إليه ويرغمنا على النظر إليه بوصفه مزودًا بخاصية مميزة تعزله وتبعده من التعدّيات المتهورة، وبكلمة واحدة، تفرض الاحترام. ويبدو لنا هذا الامتياز الذي يضعه خارج مجال المقارنة من صفاته المميزة، على الرغم من استحالة العثور في طبيعة الإنسان

---

(44) يُنظر: Marcel Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos,» *L'Année sociologique*, vol. 9 (1904-1905), chap. 9, p. 127.

التجريبية على أي شيء يعلل ذلك. فأحيانًا تعادل قيمة طابع بريديّ ملغى ثروة؛ ومن الواضح للعيان أن هذه القيمة ليس لها أي علاقة بخصائصه الطبيعية. وبمعنى ما، ربما لا يكون تصورنا الخارجي للعالم كذلك سوى نسيج من الهلوسات؛ ذلك أن الروائح والطعوم والألوان التي ننسبها إلى الأجسام لا توجد فيها أصلًا، أو في الأقل لا توجد فيها مثلما نتصورها. غير أن حواسنا الشمّية والتذوقية والبصرية تتوافق مع بعض الحالات الموضوعية للأشياء المتصورة؛ فهي تعبّر بطريقتها عن خصائص أو جزيئات مادية أو حركات أثيرية تجد أصلها في الأجسام التي ندرك أنها ذات رائحة أو ذات طعم أو ذات لون. غير أن التصورات الجمعية تنسب في كثير من الأحيان إلى الأشياء التي ترتبط بها صفات لا توجد فيها بأي شكل من الأشكال وبأي درجة من الدرجات. وهي تستطيع أن تصنع من أتفه الأشياء كائنًا مقدسًا بالغ القوة.

لكن، وعلى الرغم من أن القدرات التي تنسب إلى ذلك الشيء على هذا النحو مثالية محض، إلا أنها تعمل كما لو أنها واقعية؛ فتحدد سلوك الإنسان بالضرورة عينها التي تحدده بها القوى الفيزيائية. يشعر الأرونتا الذي فرك نفسه بالطريقة الصحيحة بالتشورينغا الخاصة به بأنه أكثر قوة، فيكون أكثر قوة. وإذا ما أكل من لحم حيوان محرّم عليه، فسوف يشعر بأنه مريض ويمكن أن يموت، على الرغم من أن الحيوان سليم تمامًا. إن الجندي الذي يموت وهو يدافع عن رايته لا يعتقد بالتأكيد أنه ضحّى بنفسه من أجل قطعة قماش. ذلك لأن الفكر الاجتماعي، بسبب السلطة القاهرة الموجودة فيه، يتمتع بفاعلية لا يمكن أن يتمتع بها الفكر الفردي؛ وعبر الفعل الذي يمارسه في أذهاننا، يستطيع أن يظهر لنا الأشياء بالطريقة التي تناسبه؛ وهو يضيف إلى الواقع أو ينقص منه، حسب الظروف. هكذا، توجد منطقة من الطبيعة تنطبق فيها صيغة المثالية حرفيًا تقريبًا: إنها المملكة الاجتماعية. الفكرة في هذه المملكة هي التي تصنع الواقع، أكثر مما تصنعه في أي مكان آخر. لا شكّ في أن المثالية، حتى في هذه الحالة، ليست صحيحة من دون تعديل. نحن لا نستطيع أبدًا الإفلات من ثنائية طبيعتنا والتحرر بالكامل من الضرورات الفيزيائية؛ فمن أجل التعبير لأنفسنا عن أفكارنا، نحتاج، مثلما سنوضح بعد قليل، إلى أن نثبّتها على أشياء مادية ترمز إليها. وعند ذاك، تكون حصة المادة مقلصة إلى الحد الأدنى. أما الشيء الذي يفيد حاملًا الفكرة فهو طفيف حقًا بالقياس الى

البنية الفوقية المثالية التي تختفي تحتها، كما أنه لا يؤدّي أي دور في هذه البنية الفوقية. هذا هو ما يتوقف عليه الهذيان الزائف الذي نصادفه في قاع كل هذا الكم من التصورات الجمعية: مجرد شكل لهذه المثالية الجوهرية[45]. إنه بالتالي ليس هذيانًا بمعنى الكلمة؛ فالأفكار التي تتجلى على هذا النحو لها أساس، ربما ليس في طبيعة الأشياء المادية التي ترتبط بها، بل في طبيعة المجتمع.

نستطيع الآن أن نفهم كيف يكون المبدأ الطوطمي، وبصورة أكثر عمومية كيف تكون كل قوة دينية، خارج الأشياء التي يكمن فيها[46]. لأن مفهوم المبدأ الطوطمي لا يبنى مطلقًا بالانطباعات التي يولّدها هذا الشيء مباشرة في حواسنا وأذهاننا. إن القوة الدينية ليست سوى الشعور الذي تخلقه الجماعة عند أعضائها، لكنه منعكس ومموضع خارج وعيهم. ومن أجل جعله موضوعيًا، يثبّتونه على جسم ما فيصبح مقدسًا؛ لكن أيّ جسم يمكن أن يؤدي هذا الدور. فمن حيث المبدأ، لا توجد أجسام تهيئها طبيعتها سلفًا لذلك خلافًا لغيرها؛ كما لا توجد أجسام تستعصي عليه بالضرورة[47]. كل شيء يتعلق بالظروف التي تجعل الشعور المولّد للأفكار الدينية يتموضع هنا أو هناك، على هذه النقطة وليس على نقطة غيرها. بالتالي، لا يتعلق الطابع المقدس الذي يتسم به شيء ما بالخصائص الملازمة هذا الشيء، بل «يضاف إليها». وعالم الأشياء الدينية ليس مظهرًا خاصًا للطبيعة التجريبية، بل «يوضع فوقها».

---

(45) نرى كل ما هو مغلوط في النظريات التي تميل إلى اشتقاق كل الحياة الاجتماعية من جبلتها المادية (إما الاقتصادية أو الإقليمية)، كمادية راتسل الجغرافية، يُنظر بصورة خاصة كتابه:
Friedrich Ratzel, *Politische Geographie* (Munchen, 1897).

ترتكب هذه النظريات خطأ شبيهًا تمامًا بالخطأ الذي ارتكبه مودسلي (Maudsley) في مجال علم النفس الفردي. ومثلما كان هذا الأخير يختزل حياة الفرد النفسية بمجرد ظاهرة ثانوية في أساسه الفيزيولوجي، يريد اختزال كل الحياة النفسية الخاصة بالجماعة بأساسها الفيزيائي. هذا يعني نسيان أن الأفكار هي وقائع وقوى، وأن التصورات الجماعية هي قوى أكثر فاعلية وفعلًا من التصورات الفردية. يُنظر حول هذه النقطة مقالتنا المعنونة: Emile Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives,» *Revue de métaphysique et de Morale* (1898).

(46) يُنظر أعلاه ص 257، 266.

(47) حتى المفرزات لها طابع ديني. يُنظر: Konrad T. Preuss, «Der Ursprung der Religion und der Kunst,» *Globus*. vol. 87, pp. 325 ff.;

ولا سيما الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: «Der Zauber der Defäkation».

يسمح هذا التصور للديني أخيرًا بتفسير مبدأ مهم نجده في أساس عدد كبير من الأساطير والشعائر ويمكن تعريفه بالطريقة الآتية: حين ينقسم كائن مقدّس، يبقى كاملًا مساويًا لنفسه في كلّ جزء من أجزائه. وبتعبير آخر، الجزء يعادل الكل في الفكر الديني؛ فللجزء القدرات عينها والفاعلية عينها. إذ يتمتع حطام رفات بالفضائل عينها التي تتمتع بها الرفات. وتحتوي أصغر قطرة دم على المبدأ الفعال عينه الذي يحتوي عليه الدم بأكمله. وكما سنرى لاحقًا، تستطيع النفس أن تتشظى إلى عدد من الأجزاء يساوي عدد الأعضاء أو الأنسجة في الجسم البشري؛ وكل من هذه النفوس الجزئية تعادل النفس كاملة. ولم يكن ممكنًا تفسير هذا التصور لو أن الطابع المقدّس يعود إلى الخصائص المكوّنة للشيء الذي يقوم له مقام القوام؛ ففي تلك الحالة، من المفترض أن يتبدّل هذا الطابع مع تبدّل هذا الشيء، فيزيد وينقص معه. لكن، إذا كانت الفضائل التي يفترض به أن يمتلكها ليست أصيلة فيه، إذا كانت تأتيه من مشاعر يستدعيها ويجعلها رموزًا، على الرغم من أنها تنشأ خارجه، وما دام لا يحتاج إلى أمداء معينة لتأدية دور الاستحضار، فستكون له القيمة عينها، كاملًا كان أم غير كامل. وبما أن الجزء يذكّر بالكل، فهو يثير فينا المشاعر عينها التي يذكّر بها الكلّ. تمثّل قطعة من الراية الوطنَ مثلما تمثّله الراية نفسها، لذلك فهي مقدّسة للسبب عينه وبالدرجة عينها[48].

٧. أصل مفهوم الشعار: الشعارية، شرط ضروري للتمثّلات الجماعية

لكن إذا كانت هذه النظرية عن الطوطمية سمحت لنا بتفسير المعتقدات الأكثر تمييزًا لهذه الديانة، فهي نفسها تستند إلى واقعة لم تُفسر. حين يقدَّم مفهوم الطوطم، شعار العشيرة، فكلّ شيء ينتج منه؛ لكن، يبقى أن نبحث عن كيفية تشكل هذا المفهوم. فالسؤال مزدوج ويمكن تقسيمه على النحو الآتي: أولًا، ما الذي دفع العشيرة إلى اختيار شعار لنفسها؟ ثانيًا، لماذا استعيرت هذه الشعارات من عالمي الحيوان والنبات، وبالأخص من عالم الحيوان؟

أن يكون شعار ما في شتى أنواع الجماعات مركزًا مفيدًا للحشد، أمر لا نحتاج

(48) انتقل هذا المبدأ من الدين إلى السحر: إنه الطوطم من طرف واحد عند الخيميائيين.

إلى إثباته. فهو بتعبيره عن الوحدة الاجتماعية بشكل مادي يجعلها أوضح للجميع. لهذا، سرعان ما أصبح استخدام الرموز الشعارية عامًّا بعد ولادة فكرتها. لكن، فضلًا عن ذلك، لا بدّ أن هذه الفكرة انبثقت تلقائيًا من شروط الحياة المشتركة؛ فالشعار ليس مجرد وسيلة مريحة توضح شعور المجتمع تجاه نفسه، بل هو يفيد في صنع هذا الشعور؛ وهو نفسه عنصر تكويني فيه.

بالفعل، لو تُرك وعي كلّ فرد لذاته، لانغلق على نفسه؛ إذ لا يستطيع أن يتواصل إلا عبر علامات تعبّر عن حالته الداخلية. ومن أجل أن تفضي العلاقات التي تقوم بين وعي وآخر إلى اتحاد، أي إلى انصهار لجميع المشاعر الخاصة في شعور مشترك، لا بدّ إذًا أن تنصهر العلامات التي تعبر عن كل وعي هي نفسها في محصّلة واحدة وحيدة. وظهور هذه المحصلة هو الذي ينبّه الأفراد إلى أنهم متحدون ويجعلهم يدركون وحدتهم المعنوية. عبر إطلاق الصيحة عينها والتلفظ بالكلمة عينها، وتنفيذ الحركة عينها بخصوص الموضوع عينه، يتفقون ويشعرون بأنهم متفقون. لا شكّ في أن التصورات الفردية تحدد هي أيضًا في الجسم البشري ردات الفعل التي لا تخلو من الأهمية؛ غير أنه يمكن تصورها، بغضّ النظر عن ردود الفعل الفيزيائية التي تصاحبها أو تليها، لكنّها لا تكوّنها. والأمر مغاير تمامًا في التصورات الجماعية. فهي تفترض أن للسرائر أفعالًا وردات أفعال تجاه بعضها بعضًا؛ وهي تنتج من تلك الأفعال والتفاعلات التي لا تكون ممكنة بذاتها إلا بفضل وسائط مادية. بالتالي، لا تكتفي هذه الوسائط بكشف الحالة العقلية التي أضيفت إليها؛ بل تساهم في تكوين تلك الحالة. كما لا تستطيع عقول الأفراد أن تلتقي وتتواصل إلا شرط الخروج من نفسها؛ لكنها لا تستطيع التعبير عن نفسها إلا في شكل حركات. وتجانس هذه الحركات هو الذي يمنح المجموعة الإحساس بالذات ويجعلها بالنتيجة جماعة. بعد رسوخ هذا التجانس، وحالما تتخذ هذه الحركات شكلًا نمطيًا، تصير قابلة لأن ترمز إلى التصورات المقابلة. لكنّها لا ترمز إليها إلا لأنها ساهمت في تكوينها.

كما أن وجود المشاعر الاجتماعية لا يمكن أن يكون مضمونًا من دون رموز. فهي قوية جدًا حين يتجمع الرجال ويتبادلون التأثير في بعضهم بعضًا، لكنّ هذه الرموز لا تبقى عند انتهاء التجمع إلا في شكل ذكريات تتلاشى شيئًا فشيئًا إذا ما أُهملت؛ فهي، مثلها مثل الجماعة، لا تعود حاضرة وفاعلة في تلك اللحظة،

كما يسهل تغلّب الأمزجة الفردية مجددًا عليها. تضمر الأهواء العنيفة التي قد تنطلق داخل جمهرة من الناس وتخبو حين تتفرق تلك الجمهرة، ويتساءل الأفراد بذهول كيف أمكنهم أن ينساقوا إلى هذا الحد بعيدًا من طباعهم. لكن، إذا اتصلت الحركات التي عبّرت عن تلك المشاعر بالأشياء التي تدوم، فإنها تصبح دائمة هي ذاتها. تستدعيها تلك الأشياء باستمرار إلى الأذهان وتبقيها يقظة على الدوام؛ لكأن العلّة الأساس التي أثارتها تواصل فعلها. هكذا، تكون الشعارية اللازمة التي تتيح للمجتمع أن يعي ذاته ضرورية على حد سواء لضمان استمرار هذا الوعي.

ينبغي إذاً الامتناع عن أن نرى في تلك الرموز مجرد حيل أو أشكال من اللصاقات التي تضاف إلى تصورات جاهزة لجعلها سهلة القياد، فهي جزء لا يتجزأ منها. وحتى ارتباط المشاعر الجماعية على هذا النحو بأشياء غريبة عنها ليس أمرًا اصطلاحيًا محض، بل يوضح في شكل ملموس طابعًا واقعيًا للوقائع الاجتماعية، أي تعاليها على ضروب الوعي الفردي. نحن نعلم أن الظواهر الاجتماعية لا تولد في الفرد، بل في الجماعة. ومهما تكن مساهمتنا في نشوئها، فكل منّا يتلقاها من الخارج[49]. بالتالي، عندما نتصورها بوصفها انبثقت من موضوع مادي، فنحن لا نخطئ تمامًا في فهم طبيعتها. لا شكّ في أنها لا تصدر عن الشيء المحدد الذي نربطه بها؛ مع ذلك يظلّ صحيحًا أن أصلها ماثل خارجنا. ولئن كانت القوة المعنوية التي تؤازر المؤمن لا تنبع من المثل الأعلى الذي يبجّله أو من الشعار الذي يوقّره، فإنها تظلّ خارجه وهو يدرك ذلك جيدًا. وكل ما تحسن موضوعية الرمز فعله هو ترجمة هذه الموقعة الخارجية.

هكذا، لا تستقيم الحياة الاجتماعية، بجميع مظاهرها وفي مراحلها التاريخية كلها، إلا بفضل رمزية واسعة، لها شكل خاص هو الشعارات المادية والتصورات المجازية التي نوليها اهتمامًا خاصًا في هذه الدراسة؛ لكن هناك أشكالًا أخرى كثيرة لها. كذلك، تستطيع المشاعر الجماعية أن تتجسد في أشخاص أو في صيغ: هناك صيغ هي رايات؛ وهناك شخصيات، واقعية أو أسطورية، هي رموز. لكن ثمة نوعًا من الشعارات يُعتقد أنه ظهر بسرعة شديدة خارج أي حساب وأي تفكير: هذا الشعار هو تحديدًا ذاك الذي رأيناه يؤدّي في الطوطمية دورًا معتبرًا؛ إنه الوشم.

(49) حول هذه النقطة، يُنظر: Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, pp. 5 ff.

فثمة وقائع معروفة تظهر أنه يحدث بنوع من التلقائية في شروط معينة. فحين يعيش أناس من ثقافة دنيا حياة مشتركة، كثيرًا ما يميلون فطريًا إلى أن يرسموا أو يحفروا على أجسامهم صورًا تذكّر بوجودهم المشترك. يذكر أحد نصوص بروكوبيوس[50] (Procope) أن المسيحيين الأوائل كانوا يطبعون على جلودهم اسم المسيح أو علامة الصليب[51]. وفي غابر الزمان، كان الحجاج الذاهبون إلى فلسطين يشمون كذلك على أذرعهم أو معاصمهم رسومًا تمثّل الصليب أو اسم المسيح بحروف متشابكة[52]. ويشار إلى العادة عينها عند الحجاج الذين كانوا يمضون إلى بعض الأماكن المقدسة في إيطاليا[53]. وينقل لومبروزو[54] (Lombroso) حالة وشم غريبة، حيث قام عشرون شابًا من كلية إيطالية، قبيل انفصالهم بعضهم عن بعض، بتزيين أنفسهم بوشوم متنوعة الأشكال تذكّر بالسنوات التي أمضوها معًا[55]. وكانت الممارسة عينها تطبّق في كثير من الأحيان بين جنود الثكنة الواحدة، وبين البحارة في المركب الواحد، وبين السجناء المحتجزين في السجن الواحد[56].

بالفعل، نفهم أن يكون الوشم، ولا سيما في الأماكن التي لا تزال فيها الطرائق بدائية، الوسيلة الأكثر مباشرة وتعبيرية التي يتأكد فيها اتحاد السرائر. وخير طريقة في أن نشهد لأنفسنا وللغير بأننا جزء من مجموعة واحدة هي أن نطبع على أجسامنا العلامة المميزة عينها. وما يبرهن أن هذا هو حقًا علة وجود الصورة الطوطمية هو

(50) بروكوبيوس الغزاوي، يوناني مسيحي من القرن السادس الميلادي (465-528). عالم لاهوت وبليغ ومؤرخ عاش معظم حياته في غزة وأمضاها في التعليم والكتابة. وهو يُعَدّ الممثل الرئيس لمدرسة غزة الشهيرة التي كانت ترعى فن الخطابة بالأسلوب اليوناني القديم. لم يشارك في الصراعات الدينية المسيحية في عصره. (المترجمة)

(51) يُنظر: Procopius Gazensis, *Commentarii in Isaiam*, p. 496.

(52) يُنظر: Jean de Thébenot, *Voyage au Levant* (Paris, 1689), p. 638.

كان هذا الأمر لا يزال متبعًا في عام 1862، للمقارنة يُنظر: Ernest Berchon, «Histoire médicale du tatouage,» *Archives de medicine navale*, vol. 11 (1869), p. 377.

(53) يُنظر: Alexandre Lacassagne, *Les Tatouages* (Paris, 1881), p. 10.

(54) سيزار لومبروزو (1835-1909)، أستاذ إيطالي في الطب العام وأحد مؤسسي المدرسة الإيطالية في علم الجريمة. اشتهر بأطروحاته عن «المجرم بالولادة» والتي استند فيها إلى شكل الجمجمة وسيماء الوجه. (المترجمة)

(55) يُنظر: Cesare Lombroso, *L'Homme criminel* (Turin, 1888), vol. 1, p. 292.

(56) يُنظر: Ibid., pp. 268, 285, 291-292, and Lacassagne, p. 97.

أنها لا تسعى، مثلما أوضحنا، إلى إعادة إنتاج مظهر الشيء الذي من المفترض أنها تمثّله. إنها مصنوعة من الخطوط والنقاط التي تنسَب إليها دلالة اصطلاحية تمامًا[57]. وهي لا تهدف إلى تصوير شيء محدد والتذكير به، بل إلى الإعراب عن أن عددًا معينًا من الأفراد لهم طبيعة معنوية واحدة.

كما أن العشيرة مجتمع أقل قدرة من غيره على الاستغناء عن الشعار أو الرمز، إذ ما من مجتمع يفتقر إلى التماسك بقدره. ولا يمكن تعريف العشيرة بزعيمها؛ فعلى الرغم من أن السلطة المركزية غير غائبة عنها، إلا أنها في الأقل غامضة ومزعزعة[58]. كما لا يمكن تعريفها بالمنطقة التي تحتلها؛ لأن أهلها، وهم من الرحّل[59]، لا يرتبطون بمحلة محددة ارتباطًا وثيقًا. فضلًا عن ذلك، وبموجب قانون الزواج الخارجي، يكون الزوج والزوجة بالضرورة من طوطمين مختلفين؛ بالتالي، حيثما ينتقل الطوطم بالخط الأمومي - ولا يزال نظام البنوة هذا إلى اليوم النظام الأعمّ[60] - يكون الأبناء من طوطم مغاير لطوطم أبيهم، على الرغم من أنهم يعيشون معه. لهذا، نجد داخل العائلة الواحدة، بل داخل المحلة الواحدة، ممثلين لشتى أنواع العشائر المختلفة. ليست وحدة الجماعة إذًا ملموسة إلا بفضل الاسم الجماعي الذي يحمله أعضاؤها كافة، والشعار الجماعي أيضًا الذي يصوّره الشيء الذي يعيّن بهذا الاسم. العشيرة هي أساسًا اجتماع أفراد يحملون الاسم عينه ويتحدون حول علامة محددة. وإذا ما أزلنا الاسم والعلامة التي تجسده، فلن يعود تمثيل العشيرة ممكنًا. وبما أنها لا يمكن أن توجد إلا بهذا الشرط، فهذا يفسر ترسّخ الشعار والمكانة التي يحتلها في حياة الجماعة في آن.

---

(57) يُنظر أعلاه ص 309-310.

(58) عن سلطة الزعماء، يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 10; *Northern Tribes*, p. 25, and Howitt, *Native Tribes*, p. 295.

(59) في الأقل في أستراليا. في أميركا، السكان هم في الغالب الأعم مستقرون، لكنّ العشيرة الأميركية تمثل شكل تنظيم متقدمًا نسبيًا.

(60) يكفي للتأكد من ذلك النظر إلى الخريطة التي رسمها توماس:

Northcote Thomas, *Kinship and Marriage in Australia* (Cambridge: University Press, 1907), p. 40.

من أجل تقدير هذه الخريطة كما ينبغي، يجب أن نأخذ في الحسبان أن المؤلّف بسط، ولا نعرف لماذا فعل ذلك، منظومة النسب الطوطمية بالخط الأبوي إلى الساحل الغربي من أستراليا، على الرغم من أنه لا توجد لدينا معلومات عن قبائل هذه المنطقة، وهي في أي حال صحراوية في أجزاء كبيرة منها.

يبقى أن نعرف لماذا استعيرت هذه الأسماء وهذه الشعارات على نحو شبه حصري من المملكة الحيوانية ومن المملكة النباتية، وبالذات من الأولى.

يبدو لنا مرجحًا أنه كان للشعار دور أهمّ من الدور الذي كان للاسم. في أي حال، لا تزال العلامة المكتوبة تحتل اليوم في حياة العشيرة مكانًا أكثر أهمية من العلامة المحكية. والحال أن مادة الصورة الشعارية لم يكن ممكنًا أن تطلَب إلا من شيء يمكن تصويره برسم ما. ومن جانب آخر، لا بدّ أن تكون هذه الأشياء هي تلك التي اعتاد أهل العشيرة أن يقيموا معها علاقات هي الأكثر مباشرة. والحيوانات تفي بهذا الشرط إلى أقصى حد. فبالنسبة إلى هذه الأقوام من صيادي الطرائد والسمك، كان الحيوان يمثّل العنصر الأساس في البيئة الاقتصادية. ومن وجهة النظر هذه، لم تكن النباتات تأتي إلا تاليًا؛ لأنها لا تستطيع أن تحتل سوى مكان ثانوي في التغذية طالما أنها لا تزرَع. كما أن الحيوان أوثق صلة بحياة الإنسان من النبات، ولو لم يكن ذلك إلا بسبب القرابة في الطبيعة التي تجمع هذين الكائنين معًا. من جهة أخرى، كانت الشمس والقمر والنجوم بعيدة جدًا، وتبدو كأنها تنتمي إلى عالم آخر[61]. إضافة إلى أنه طالما لم تكن مجموعات النجوم الثابتة مميَّزة ومصنّفة، فإن القبّة السماوية لم تقدّم تنوعًا كافيًا من الأشياء المتمايزة بوضوح لتستخدم في الإشارة إلى جميع العشائر والعشائر الفرعية في قبيلة ما؛ وعلى عكس ذلك، كان تنوع الزمرة النباتية، وكذلك على وجه الخصوص الزمرة الحيوانية، غير قابل تقريبًا للنفاد. لهذا، كانت الأجرام السماوية، وعلى الرغم من تألقها والانطباع القوي الذي تولده في الحواس، غير ملائمة لأداء دور الطواطم التي كانت الحيوانات والنباتات ملائمة تمامًا له.

بل تسمح ملاحظة قدّمها شتريلو بتوضيح الطريقة التي اختيرت هذه الشعارات وفقها. فهو يقول إنه لاحظ أن المراكز الطوطمية تقع في أغلب الأحيان قرب جبل أو نبع أو خانق جبلي تتلاقى فيه بكثرة الحيوانات التي تفيد كطوطم للمجموعة، ويذكر في هذا الصدد عددًا من الأمثلة[62]. والحال أن هذه المراكز

(61) كثيرًا ما تعدّ النجوم، حتى بين الأستراليين، بلاد النفوس أو شخصيات أسطورية، مثلما سنظهِر في الفصل التالي؛ وهذا يعادل القول إنه يُنظَر إليها بوصفها تشكّل عالمًا شديد الاختلاف عن عالم الأحياء.

(62) Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 1, p. 4, and Schulze, p. 243.

الطوطمية هي بالتأكيد الأماكن المكرسة التي كانت العشيرة تعقد فيها اجتماعاتها. يبدو إذًا أن كل مجموعة اتخذت لنفسها علامة الحيوان أو النبات الأكثر انتشارًا في جوار المكان الذي اعتادت أن تتجمع فيه[63].

VI. عن استعداد البدائي لخلط الممالك بالطبقات التي نميّز بينها

سوف تقدّم لنا هذه النظرية عن الطوطمية مفتاح سمة غريبة في العقلية الإنسانية، وهي سمة لم تختف بعد على الرغم من أنها كانت البارحة أوضح مما هي عليه اليوم، وأدّت في أي حال دورًا معتبرًا في تاريخ الفكر. وستكون تلك فرصة جديدة لملاحظة أن التطور المنطقي يتساوق تساوقًا وثيقًا مع التطور الديني ويتعلّق، مثله، بالشروط الاجتماعية[64].

إن كانت توجد حقيقة تبدو لنا اليوم كأنها بدهية، فهي أن الكائنات التي تتباين ليس بمظهرها الخارجي فحسب، بل أيضًا بخصائصها الأكثر جوهرية كالمعادن والنباتات والحيوانات والبشر، لا يمكن أن تعدّ متكافئة وقابلة للتبادل. لقد علّمنا عرف قديم، زادت الثقافة العلمية من قوة رسوخه في أذهاننا، أن نقيم بين ممالك الطبيعة المختلفة حواجز لا ينكر حتى المذهب التحولي[65] (Transformisme) نفسه وجودها؛ فإذا كان يقرّ بإمكان أن تولد الحياة من المادة غير الحية وأن يولد الإنسان من الحيوان، فهو لا يجهل أن الأحياء بعد أن يتشكلوا يختلفون عن الجمادات وأن الإنسان يختلف عن الحيوان. داخل كل مملكة، تفصل الحواجز عينها الأصناف

---

(63) بطبيعة الحال ومثلما سبق أن سنحت لنا الفرصة لبيانه (يُنظر أعلاه ص 214)، لم يتم هذا الاختيار من دون تفاهم مدروس إلى هذا الحد أو ذاك بين الجماعات المختلفة بما أن كلًا منها اضطر إلى تبني شعار مغاير لشعار جيرانه.

(64) الحالة الذهنية التي ندرسها في هذا المبحث تطابق تلك التي يطلق عليها ليفي برول (Lévy-Bruhl) تسمية قانون المشاركة: Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1910), pp. 76 ff.

كانت الصفحات التالية مكتوبة حين ظهر هذا الكتاب؛ ونحن ننشرها بصيغتها الأولى من دون أن نغيّر فيها شيئًا؛ ونكتفي بأن نضيف بعض التفسيرات التي نذكر فيها كيف نفترق عن السيد ليفي برول في تقدير الوقائع.

(65) مذهب التحولية: نظرية بيولوجية ترى أن الأجناس الحية ليست ثابتة، بل هي معرّضة للتحول. (المترجمة)

المختلفة؛ ونحن لا نتصور كيف يمكن أن تكون لجماد ما الخصائص المميزة لجماد آخر، أو أن تكون لصنف حيواني ما خصائص صنف آخر. لكن هذه التمييزات التي تبدو لنا طبيعية إلى هذا الحد تخلو من كل سمة بدائية. ففي الأصل، تختلط الممالك جميعًا. فيكون للصخور جنس وتكون قادرة على الإنجاب؛ والشمس والقمر والنجوم رجال أو نساء، يختبرون مشاعر بشرية ويعبّرون عنها، في حين أن البشر مصممون كحيوانات أو نباتات. نجد هذه الحالة من عدم التمييز في أساس الأساطير كلها. من هنا، ينبع الطابع الملتبس لكائنات الأساطير؛ فلا يمكن أن نصنّفها في أي جنس محدد، لأنها تنتمي في الوقت عينه إلى أكثر الأجناس تناقضًا. وهكذا، نقرّ من دون صعوبة أنها يمكن أن يتحول بعضها إلى بعض؛ وعبر تحولات من هذا النوع، اعتقد البشر ولزمن طويل أنهم قادرون على تفسير نشوء الأشياء.

تبرهن طبيعة الالتباسات التي تميّز تلك الذهنية أن الغريزة التجسيمية التي أسبغها الأرواحيون على البدائيين لا تستطيع إبرازها. فهذه الالتباسات لا تنبع من أن الإنسان قد وسّع المملكة البشرية من دون حدود إلى درجة أنه أدخل فيها جميع الممالك الأخرى، بل مزج فيها الممالك الأكثر تباينًا. لم يتصوّر العالم على صورته أكثر مما تصوّر نفسه على صورة العالم، فقد نتج بالطريقتين معًا. صحيح أنه في فكرته عن الأشياء، أدخل عناصر بشرية؛ لكنّه أدخل عناصر تأتي من الأشياء في فكرته عن نفسه.

إلا أنه لم يكن في التجربة ما يمكن أن يقترح عليه هذه الضروب من الارتباطات أو الاختلاطات. فمن زاوية الملاحظة الملموسة، كلّ شيء متنوّع ومتقطع. ونحن لا نرى في أيّ مكان من الواقع الكائنات وهي تخلط طبيعتها ويتحوّل بعضها إلى بعض. ينبغي إذًا أن تكون هناك علّة استثنائية تدخّلت وحوّلت الواقع بحيث يبدو بمظهر ليس مظهره.

الدين هو الذي كان العنصر الفاعل في هذا التغيّر؛ والمعتقدات الدينية هي التي أحلّت عالمًا مختلفًا محلّ العالم الذي تدركه الحواس. وهذا ما تظهره حالة الطوطمية بجلاء. فالأساس في هذا الدين هو أن أهل العشيرة والكائنات المختلفة التي تصورها الشعارات الطوطمية تعدّ كأنها مصنوعة من الجوهر عينه. والحال أنه بعد إقرار هذا المعتقد، انتصب جسر بين الممالك المختلفة. إذ كان الإنسان متصوّرًا بوصفه نوعًا من الحيوانات أو النباتات؛ والنباتات والحيوانات بوصفها

أسلافًا للإنسان، أو بالأحرى كانت هذه الكائنات كلها، المختلفة جدًا بالنسبة إلى الحواس، متصوّرة بوصفها تشترك في طبيعة واحدة. إن هذا الاستعداد اللافت لخلط ما يبدو بجلاء كبير أنه متمايز يأتي من أن الدين هو الذي طوّر القوى الأولى التي عمّر العقل البشري الكون بها. ولأنها كانت مصنوعة من عناصر مستقاة من الممالك المختلفة، جعل البشر منها المبدأ المشترك لأكثر الأشياء تنافرًا، فأصبحت تلك الأشياء مزودة بجوهر واحد وحيد.

لكننا نعلم من جهة أخرى أن هذه التصورات الدينية هي نتاج علل اجتماعية محددة. ولأن العشيرة لا تستطيع الاستغناء عن اسم ولا عن شعار، لأن هذا الشعار موجود في كلّ مكان تحت أنظار الأفراد، فإليه وإلى الأشياء التي هو صورة لها تتحوّل المشاعر التي يثيرها المجتمع لدى أعضائه. هكذا، اضطر البشر إلى أن يتصوروا القوة الجماعية التي يشعرون بفعلها على هيئة الشيء الذي هو راية المجموعة. هكذا، امتزج في مفهوم هذه القوة أشدّ الممالك اختلافًا؛ بمعنى ما، كانت تلك القوة بشرية أساسًا بما أنها مصنوعة من الأفكار والمشاعر البشرية؛ لكنها في الوقت عينه لم تكن لتستطيع ألا تبدو وثيقة الصلة بالكائنات الحية أو غير الحية التي تقدّم لها أشكالها الخارجية. من جهة أخرى، فإن القوة التي لاحظنا هنا فعلها ليست خاصة بالطوطمية وحدها؛ إذ ليس هناك مجتمع لا تفعل فيه. وعمومًا، لا يستطيع شعور جماعي أن يدرك ذاته إلا بتثبيت نفسه على موضوع مادي[66]؛ لكن، وعملًا بهذه الحقيقة بالذات، يكون (الشعور الجماعيّ) من طبيعة هذا الموضوع نفسه والعكس بالعكس. إذًا، الضرورات الاجتماعية هي التي دمجت معًا مفاهيم كانت تبدو للوهلة الأولى متمايزة، مثلما سهّلت الحياة الاجتماعية هذا الاندماج عبر الفورات الذهنية الكبيرة التي تحدثه[67]. وهذا دليل جديد على أن الفهم المنطقي يتعلق بالمجتمع، بما أنه يتخذ الأشكال والمواقف التي يتّسم بها.

---

(66) يُنظر أعلاه ص 309.

(67) ساهم سبب آخر إلى حدّ كبير في هذا الاندماج، وهو قابلية السراية القصوى للقوى الدينية. فهي تغزو كل ما يقع ضمن مداها، أيًا كان. هكذا، تستطيع القوة الدينية عينها تحريك أشد الأشياء اختلافًا بحيث تجد نفسها متقاربة إلى حد كبير ومصنفة ضمن النوع عينه. وسوف نعود لاحقًا إلى قابلية السراية هذه ونظهر في الوقت عينه أنها تتعلق بالأصول الاجتماعية لمفهوم المقدس (يُنظر القسم الثاني، في نهاية الفصل الثالث).

صحيح أن هذا المنطق يحيرنا. لكن، ينبغي عدم الحطّ من قدره، إذ مهما بدا لنا فجًا، فقد شكّل بالنسبة إلى تطور البشرية الفكري إضافة شديدة الأهمية. وبالفعل، أمكن تقديم تفسير أول للعالم عبره. لا شكّ في أن العادات العقلية التي يتضمنها كانت تمنع الإنسان من رؤية الواقع مثلما تظهره له الحواس؛ لكنّ الواقع، مثلما تريه الحواس، غير قابل لأي تفسير، وهذا عيب خطير. لأن التفسير يعني ربط الأشياء بعضها ببعض، ويعني إقامة صلات بينها تجعلها تبدو لنا معتمدًا بعضها على بعض، كأنها تنوس بانسجام بموجب قانون داخلي، يجد أسسه في طبيعتها. والحال أن الحسّ الذي لا يرى شيئًا إلا من الخارج لا يستطيع أن يجعلنا نكتشف هذه العلاقات وهذه الصلات الداخلية. حين أعلم أن «أ» يسبق «ب» دومًا، فإن معرفتي اغتنت بواقعة جديدة؛ بيد أن ذكائي لا يرضى أبدًا بإدراك لا يظهر في داخله علّته. أنا أبدأ في «فهم» أنه يمكنني تصوّر «ب» عبر وسيط يجعله يبدو أمامي كما لو لم يكن غريبًا عن «أ»، كما لو أنه يتحد مع «أ» بصلة قرابة ما. أما الخدمة الجليلة التي قدّمتها الأديان إلى الفكر فهي أنها بنت تصورًا أولًا لما يمكن أن تكون عليه صلات القرابة تلك بين الأشياء. وضمن الشروط التي جُرب فيها هذا المشروع، لم يكن في وسعه، بطبيعة الحال، أن يفضي إلا إلى نتائج هشة. لكن، بداية، هل ينتج المشروع نتائج نهائية؟ ألا يكون ضروريًا مراجعتها باستمرار؟ ثمّ إن النجاح أقل أهمية من التجريب. كان الأمر الأساس هو عدم ترك العقل خاضعًا للمظاهر الملموسة، بل على عكس ذلك، تعليمه كيف يسيطر عليها ويقيم الصلات بين ما تفصله الحواس؛ فمنذ اللحظة التي شعر فيها الإنسان بوجود صلات داخلية بين الأشياء، أصبح العلم والفلسفة ممكنين، إذ شقّ الدين الدرب لهما. لكنّه استطاع أن يؤدي هذا الدور لأنه شأن اجتماعي. من أجل إخضاع انطباعات الحواس وإحلال أسلوب جديد في تصور الواقع محلها، كان لا بد من تشكّل فكر من نوع جديد: إنه الفكر الجماعي. ويتسنّى لهذا الفكر وحده أن يتمتع بتلك الفاعلية، لأنه من أجل خلق عالم كامل من المثل بدا فيه عالم الوقائع المحسوسة متغير الشكل، كان لا بدّ من تحفيز شديد للقوى الفكرية، وهو أمر غير ممكن إلا في المجتمع وعبره.

إذًا، لا صحة في القول إن هذه العقلية لم تكن تمتّ بصلة إلى عقليتنا، فمنطقنا ولد من ذلك المنطق. وتفسيرات العلم المعاصر أكثر ثقة بموضوعيتها،

لأنها أكثر منهجية، ولأنها تستند إلى ملاحظات أكثر صرامة في التحقق، لكنها لا تختلف في طبيعتها عن تلك التي أرضت الفكر البدائي. واليوم كما في الماضي، التفسير هو إظهار كيف يتشارك شيء ما في طبيعته مع شيء آخر أو أكثر. كما قيل إن المشاركات التي تتضمنها الميثولوجيات تنتهك مبدأ التناقض، وتعارض بذلك تلك التي تتضمنها التفسيرات العلمية[68]. ألا يعادل الطرح القائل إن الإنسان كنغر وإن الشمس طائر مماهاة النفس بالآخر؟ لكننا لا نفكّر بأسلوب آخر، إذ نقول عن الحرارة إنها حركة، وعن الضوء إنه اهتزاز للأثير وهلمّ جرّا. في كلّ مرة نربط بصلة داخلية بين مصطلحات متنافرة، نماثل بالضرورة أضدادًا. لا شكّ في أن المصطلحات التي نوحّدها على هذا النحو تختلف عن تلك التي يجمع الأسترالي في ما بينها؛ فنحن نختارها بموجب معايير أخرى ولأسباب أخرى؛ لكنّ العملية التي يقوم الذهن بربطها بموجبها لا تختلف اختلافًا جوهريًا.

صحيح أنه إذا كان في الفكر البدائي ضرب من عدم المبالاة العامة والمنهجية تجاه التناقضات المنسوبة إليه[69]، فسيكون متناقضًا صراحة في هذه المسألة مع الفكر الحديث، الحريص دومًا على البقاء متوافقًا مع ذاته. لكننا لا نعتقد بإمكان تمييز عقلية المجتمعات الدنيا بنوع من الميل الأحادي والحصري بسبب عدم الوضوح الذي يعتريها. فإذا كان البدائي يخلط الأمور التي نميز بينها، فهو كذلك يميز بين أمور نربط بعضها ببعض، بل إنه يدرك هذه التمايزات في شكل تناقضات حادة وقاطعة. بين شيئين مصنفين في بطنين مختلفين، لا يوجد فصل فحسب، بل تضاد أيضًا[70]. لهذا السبب، فإن الأسترالي عينه الذي يخلط بين الشمس والككتوه الأبيض يعارض بين الأخير وبين الككتوه الأسود بوصفه ضدًّا له. يبدو له هذا وذاك كأنهما ينتميان إلى نوعين منفصلين لا شيء مشتركًا بينهما. ثمة تعارض أشد، وهو التعارض بين الأشياء المقدسة والأشياء الدنيوية. فهي تتدافع وتتناقض بقوة تجعل الذهن يرفض التفكير فيها في الوقت عينه. كل منهما يطرد الآخر من وعيه.

---

(68) يُنظر: Ibid., pp. 77 ff.

(69) Ibid., p. 79.

(70) يُنظر أعلاه ص 202.

هكذا، ما من هاوية تفصل بين منطق الفكر الديني ومنطق الفكر العلمي. فكلاهما مصنوع من العناصر الأساس عينها، لكنها عناصر متطورة تطورًا غير متساو ومختلفًا. وما يبدو أنه يميز المنطق الأول خاصة هو ميل طبيعي إلى الالتباسات المفرطة وإلى التناقضات الصارخة في آن واحد. وفي كلا الاتجاهين، نراه يميل إلى الإفراط. فهو يخلط حين يربط؛ ويعارض حين يميّز. هو لا يعرف القياس والفوارق البسيطة، بل يبحث عن الحدود القصوى؛ إنه يستخدم بالتالي الآليات المنطقية بنوع من الخرق، لكنّه لا يجهل أيًا من تلك الآليات.

الفصل الثامن

مفهوم النفس

درسنا في الفصول السابقة مبادئ الدين الطوطميّ الأساس. وتمكنّا من رؤية أنها تخلو من أي فكرة عن النفس، وعن الروح، وعن شخصية أسطورية. لكن، إذا كان مفهوم الكائنات الروحية ليس في أساس الطوطمية وبالتالي ليس في أساس الفكر الديني عمومًا، فإننا نجده في الأديان قاطبة. يهمنا إذًا أن نسعى إلى معرفة كيف تشكّل. وللتأكد من أنه نتاج تشكيل ثانوي، علينا إثبات الطريقة التي اشتق فيها من أكثر التصورات التي عرضناها وشرحناها أساسية.

ثمة كائن، من بين الكائنات الروحية، ينبغي بداية أن نلفت الانتباه إليه لأنه النمط الأولي الذي بنيت عليه الكائنات الأخرى: إنه النفس.

I. تحليل فكرة النفس في المجتمعات الأسترالية

مثلما لا يوجد مجتمع معروف يخلو من الدين، لا يوجد مجتمع، مهما يكن تنظيمه فجًا، يخلو من منظومة كاملة من التصورات الجمعية تخص النفس وأصلها ومصيرها. وبقدر ما يمكن أن نحكم على ذلك من معطيات الإثنوغرافيا، يبدو أن فكرة النفس كانت معاصرة للإنسانية، ويبدو حقًا أنها تمتعت بجميع خصائصها الأساس، بحيث اكتفى عمل الفلسفة والأديان الأكثر تقدمًا بتنقيتها شيئًا فشيئًا من دون أن تضيف إليها شيئًا جوهريًا حقًا. وبالفعل، تقرّ المجتمعات الأسترالية كلها بأن كل جسم بشري يؤوي كائنًا داخليًا، هو مبدأ الحياة الذي يحرّكه: إنه النفس.

صحيح أحيانًا أن تكون النساء استثناءً من القاعدة العامة. فثمة قبائل تؤمن بأنهنّ لا يملكن نفسًا[1]. وإذا ما صدّقنا داوسون[2] (Dawson)، فالأمر مماثل بالنسبة إلى الأطفال الصغار في القبائل التي رصدها[3]. لكنّنا هنا أمام حالات استثنائية، متأخرة على الأرجح[4]؛ بل تبدو الحالة الأخيرة مشبوهة ويمكن أن تكون حقًا ناجمة عن تأويل خاطئ للوقائع[5].

يصعب تحديد تصوّر الأسترالي للنفس لشدّة غموضه وعدم ثباته، وليس في وسعنا أن نستغرب ذلك. فإذا ما سألنا معاصرينا، أولئك الذين يؤمنون بقوة بوجود النفس، كيف يتصورونها، لما كانت الإجابات التي سنحصل عليها أكثر تجانسًا ودقة بكثير. إن هذا المفهوم شديد التعقيد، وتدخل فيه انطباعات عدة لم تحلّل جيدًا وتَواصل تطويرها طوال قرون، من دون أن يدركها البشر إدراكًا واضحًا. على الرغم من ذلك، سنورد في ما يأتي الخصائص الأكثر جوهرية التي تعرّف النفس، وهي خصائص متناقضة في كثير من الأحيان.

---

(1) إنها حالة الغنانجي؛ يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), pp. 170, 546.

للمقارنة، يُنظر حالة مشابهة في: R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (Melbourne: J. Ferris, 1878), vol. 2, p. 269.

(2) جيمس داوسون (1806 - 1900)، ناشط اسكتلندي درس المجتمعات الأسترالية ودافع عن حقوقها. (المترجمة)

(3) يُنظر: James Dawson, *Australian Aborigines* (Australia, 1881), p. 51.

(4) لا شكّ في أنه كان هناك زمن عند الغنانجي امتلكت فيه النساء نفسًا؛ فلا يزال يوجد حتى اليوم عدد كبير من نفوس النساء. غير أنها لا تتقمّص أبدًا؛ وبما أن النفس التي تحيي مولودًا جديدًا عند هذا الشعب هي روح قديمة تتقمّص، وبما أن نفوس النساء لا تتقمّص، فينجم عن ذلك أن النساء لا يمكن أن يمتلكن نفسًا. من جهة أخرى، نستطيع تفسير مصدر هذا الغياب للتقمص. فعند الغنانجي، كان النسب رحميًا، وهو اليوم بالخط الأبوي، حيث لا تنقل الأم طوطمها إلى الطفل. إذًا، لا تحوز المرأة أبدًا على سلالة تخلّدها؛ إنها finis familiae suae (نهاية عائلتها). لتفسير هذا الوضع، لم يكن هناك سوى فرضيتين ممكنتين: إما أن النساء لا نفوس لديهن، أو أن نفوسهن تدمَّرت بعد الموت. كما تبنى الغنانجي أوّل هذين التفسيرين، في حين فضّلت بعض شعوب كوينزلاند التفسير الثاني يُنظر: Walter Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» *North Queensland Ethnography*, Bulletin no. 5 (1903), § 68.

(5) يقول داوسون: «لا يتمتع الأطفال الذين تقل أعمارهم عن أربع أو خمس سنوات بنفس ولا بحياة مستقبلية». لكنّ الواقعة التي يعبّر عنها داوسون بهذه الطريقة هي مجرد غياب الشعائر الجنائزية للأطفال الصغار. وسوف نرى لاحقًا دلالتها الحقيقية.

في عدد من الحالات، يقال لنا إن لها مظهر الجسم الخارجي(6). لكن، يحدث أيضًا أن نتصورها بحجم حبة رمل؛ وتكون أبعادها ضئيلة إلى حدّ أنها تستطيع عبور أصغر الشقوق(7). سوف نرى أن هناك من يتصورها في الوقت عينه بأشكال حيوانية. هذا يعني أن شكلها هو أساسًا غير متماسك وغير محدد(8). وهي تغير شكلها بين لحظة وأخرى حسب الظروف، بموجب مقتضيات الأسطورة والشعيرة. كما أن تعريف الماهية التي صُنعت منها لا يقل صعوبة. فهي ليست من دون مادة بما أن لها شكلًا، مهما يكن هذا الشكل غامضًا. وبالفعل، لديها حاجات فيزيائية حتى في هذه الحياة؛ فهي تأكل، ويمكن أن تؤكل أيضًا. يحدث كذلك أن تخرج من الجسم، وتأكل أحيانًا نفوسًا أجنبية(9). وحين تتحرر بالكامل من الجسم البشري، فمن المفترض أنها تعيش حياة مماثلة تمامًا لحياتها على هذه الأرض، فهي تأكل وتشرب وتصطاد، وهلمّ جرّا(10). وعندما تحوم بين أغصان الأشجار، فهي تحدّد الخشخشات والطقطقات التي تدركها حتى الآذان الدنيوية(11). لكن، يُنظر إليها في الوقت عينه بوصفها غير قابلة لأن يراها عامة الناس(12). صحيح

(6) يُنظر: Dawson, p. 51; K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and company, ltd., 1905), p. 35, and Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908), p. 188.

(7) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 542, and C. W. Schürmann, «The Aboriginal Tribes of Port Lincoln,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E. S. Wigg, 1879), p. 235.

(8) هذا هو التعبير الذي يستخدمه داوسون: Dawson, p. 50.

(9) يُنظر: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 1, p. 15, footnote 1, and Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River, «*Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), p. 246.

إنه موضوع أسطورة مصاصي الدماء.

(10) يُنظر: Strehlow, vol. 1, p. 15; Schulze, p. 244, and Dawson, p. 51.

صحيح أنه يقال أحيانًا عن النفوس أنه ليس فيها ما هو جسماني، فهي بحسب بعض الشهادات التي جمعها إلمان: Eylmann, p. 188;

ohne Fleisch und Blut (بلا لحم أو دم). غير أن هذا الضرب من النفي الجذري يتركنا متشككين. فعدم تقديم عطايا إلى نفوس الموتى لا يقتضي مطلقًا أنها لا تأكل مثلما يعتقد روث: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 65.

(11) يُنظر: Ibid., § 65; and Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 500.

يحدث أن تصدر نفس روائح: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 68.

(12) يُنظر: Ibid., § 67, and Dawson, p. 51.

أن السحرة أو العجائز يتمتعون بالقدرة على رؤية النفوس؛ لكنّ السبب هو أنهم بموجب قدرات خاصة، يدينون بها إما للعمر أو لثقافة خاصة، يشعرون بأشياء تفلت من حواسنا. أما الأفراد العاديون، فيقول داوسون عنهم إنهم لا يتمتعون بالمزية عينها إلا في لحظة واحدة من وجودهم: عندما يكونون عشية موتهم، وقبيل لفظهم أنفاسهم الأخيرة. لذلك، تعَد هذه الرؤية التي تكون إعجازية فألًا سيئًا. والحال أنه غالبًا ما يُنظر إلى عدم الظهور بوصفه إحدى علامات الروحانية. بالتالي، يُنظر إلى النفس بوصفها، وإلى حد ما، غير مادية لأنها لا تؤثّر في الحواس على طريقة الأجسام، فلا عظام لها كما تقول قبائل نهر تولي[13] (Tully). وللتوفيق بين هذه الخصائص المتضادة كلها، نتصورها بوصفها مصنوعة من مادة شديدة الندرة والدقة، كشيء أثيري[14]، تمكن مقارنته بالظل أو بالنسمة[15].

كذلك هي متمايزة عن الجسم ومستقلة عنه، بما أنها تستطيع الخروج منه مؤقتًا في هذه الحياة، أثناء النوم والإغماء وغير ذلك[16]. بل يسعها أن تبقى غائبة عنه بعض الوقت، من دون أن يؤدي ذلك إلى الموت؛ غير أن الحياة أثناء مدة الغياب هذه تكون أدنى، بل تتوقف إذا لم تعد النفس إلى مأواها[17]. لكنّ هذا التمايز وهذه الاستقلالية يبرزان خاصة عند الموت بأشد الوضوح. ففي حين لا يعود الجسد موجودًا، ولا تبقى منه آثار مرئية، تواصل النفس عيشها؛ وهي تبني وجودًا مستقلًا في عالم مستقل.

لكن، ليس في هذه الثنائية أي شيء مطلق، مهما كانت واقعية. يخطئ المرء إذ يتصوّر الجسد نوعًا من الموئل حيث تقطن النفس، ولا ترتبط به إلا بروابط خارجية. بل على العكس تمامًا، فهي تتحد به بأوثق الروابط؛ حتى إنه لا يمكن فصلها عنه إلا بصعوبة وعلى نحو غير كامل. وقد سبق أن رأينا أنها تتخذ مظهره الخارجي، أو في الأقل يمكن أن تتخذه. بالتالي، فكل ما يصيب أحدهما يصيب

(13) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» p. 65.

(14) يُنظر: Schürmann, p. 235.

(15) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 29, 35, and Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 65, 67, 68.

(16) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 65, and Strehlow, vol. 1, p. 15.

(17) يُنظر: Strehlow, vol. 1, p. 14, footnote 1.

الآخر؛ وكل جرح للجسد ينتشر ليبلغ الروح[18]. والروح ترتبط بحياة الجسم البشري ارتباطًا حميميًّا إلى حدّ أنها تكبر معه وتتلف معه. وهذا هو السبب في أن الإنسان الذي وصل إلى عمر معيّن يتمتع بمزايا لا يمكن أن يحصل عليها الشباب؛ ذلك أن المبدأ الديني الموجود فيه ازداد قوة وفاعلية مع تقدّمه في العمر. لكن، حين يصل المسنّ إلى الهرم بمعنى الكلمة، حين يصبح عاجزًا عن أداء دور مفيد في الطقوس الدينية الكبيرة التي تدخل فيها المصالح الحيوية الخاصة بالقبيلة، فلا يعود يتمتع بأي مراعاة، إذ يعتقد الناس أن وهن الجسد انتقل بالعدوى إلى النفس. وبما أن الشخص ما عاد يتمتع بالقدرات التي كان يتمتع بها، فلا يعود له الحق في المكانة التي كان يتمتع بها[19].

لا يوجد بين النفس والجسم تلاحم لصيق وحسب، بل خلط جزئي. فمثلما يوجد بين الجسد والنفس شيء ما، ما دامت النفس تتّخذ شكله أحيانًا، ثمة شيء عائد إلى النفس في الجسد. تعتقد فئة من الناس أن بعض مناطق الجسد وبعض نتاجاته تنسج مع النفس ألفة خاصة، كالقلب والأنفاس والمشيمة[20] والدم[21] والظل[22] والكبد وشحم الكبد والكلى[23] وغيرها. وفي ما خصّ النفس، ليست هذه المرتكزات المادية مجرد مساكن، إنما هي النفس ذاتها حين ننظر إليها من الخارج. وكلّما سال الدم، انسلّت النفس معه. فالنفس ليست في النَفَس؛ إنما هي

---

(18) يُنظر: James Frazer, «On Certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul,» *J.A.I.*, vol. 15 (1886), p. 66.

(19) إنها الحال عند الكايتيش والأنماتجيرا. يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 506, and B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), p. 512

(20) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 65, 66, 67, 68.

(21) Ibid., § 68,

يتضمّن هذا المقطع أنه حين يحدث إغماء على أثر فقدان للدم، فلأن النفس قد ذهبت؛ يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 38.

(22) يُنظر: Ibid., pp. 29, 35, and Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 65.

(23) يُنظر: Strehlow, vol. 1, pp. 12, 14.

حيث يوجد حديث في تلك المقاطع المختلفة عن أرواح شريرة تقتل أطفالًا صغارًا وتأكل نفوسها وأكبادها وشحومها، أو النفوس والأكباد والكلى. إن وضع النفس بهذا الشكل على قدم المساواة مع الأحشاء أو الأنسجة المختلفة وجعلها تمثّل غذاءً من النوع عينه يظهر جيدًا الصلة الوثيقة التي تقيمها مع تلك الأحشاء والأنسجة. للمقارنة، يُنظر: Schulze, p. 246.

النفَس. وهي تتّحد تمامًا بجزء الجسد حيث تقطن. ومن هذا الاعتبار، صدر تصور مفاده أن لدى الإنسان نفوسًا متعددة، حيث تمايزت النفس وتجزأت وهي منتشرة عبر الجسم البشري. كما لو أن كل عضو فردن جزء النفس الذي يحتويه، وصار بالتالي كيانًا متمايزًا. جزء القلب لا يمكن أن يكون مطابقًا لجزء النفَس أو الظل أو المشيمة. وعلى الرغم من أن جميع هذه الأجزاء يقارب بعضها بعضًا، فهي تطلب تمييزها، بل تحمل أسماء متباينة[24].

وعلاوة على ذلك، إذا كانت النفس تتموضع خاصة في بعض نقاط الجسم البشري، فهي لاتكون غائبة عن النقاط الأخرى. وهي منتشرة بدرجات متفاوتة في الجسم بأكمله. هذا ما تحسن تظهيره شعائر الوفاة. فبعد خروج النفَس الأخير، افترض الناس أن النفْس قد رحلت، فيتبدّى أنه ينبغي لها الإفادة، من فورها، من الحرية التي استعادتها على هذا النحو، لتتحرك على هواها وتعود بأسرع ما أمكن إلى موطنها الحقيقي الموجود في مكان آخر. لكنّها على الرغم من ذلك تبقى قرب الجثمان؛ إذ لا يزال الرباط الذي يربطها به أشدّ إحكامًا من أن يتمزق. ولا بدّ من مجموعة كاملة من الشعائر الخاصة لجعلها تقرّر الرحيل النهائي. والحال أننا ندعوها إلى الرحيل عبر الإشارات والحركات ذات الدلالة[25]. نشقّ لها الدروب، نمهّد لها مخارج كي تتمكن من الطيران بأيسر سبيل[26]. ذلك أنها لم تكن خرجت بأكملها من الجسد؛ إذ كانت تملؤه إلى درجة لا تستطيع معها التخلص منه دفعة واحدة. من هنا، تأتي الشعيرة الشائعة جدًا، شعيرة أكل لحم الميت؛ فنحن إذ نأكل لحم الميت، فلأننا نفترض أن مبدأ مقدسًا يقطن فيه، ألا وهو النفس[27]. ومن أجل

---

(24) على سبيل المثال، عند أهالي نهر بينفاذر (Pennefather):

Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 68,

اسم للنفس التي تقطن في القلب (نغاي (Ngai)) وآخر لتلك التي تقطن في المشيمة (تشوي (Cho-i))، وثالث لتلك التي تختلط بالنفَس (وانجي (Wanji)). وبين الإيواهلاي، يصل عدد النفوس إلى ثلاث وحتى أربع:

Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 35.

(25) يُنظر توصيف شعيرة الأوربميلشيما (Urpmilchima) عند الأرونتا:

Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 503 ff.

(26) يُنظر: Ibid., pp. 497, 508.

(27) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 547, 584.

استخراجها منه نهائيًا، نذيب الشحوم ونخضعها إما لحرارة الشمس[28] أو لفعل نار اصطناعية[29]، فترحل النفس مع السوائل المنسكبة. غير أن العظام الجافة تظل محتفظة بشيء منها. لذلك، نستخدمها بوصفها أشياء مقدسة أو أدوات سحرية[30]؛ أو نسحقها إذا أردنا أن نحرّر بالكامل المبدأ الذي تواريه فيها[31].

لكن، تأتي لحظة ينجز فيها الانفصال النهائي وتندفع النفس المتحررة. لكنّها بطبيعتها متشاركة مع الجسد بحميمية تجعل هذا الانفصال لا يمضي من دون تحوّل خطير في الحالة. لذلك، فهي تتخذ آنذاك اسمًا آخر[32]. وعلى الرغم من أنها تحتفظ بالسمات المميزة كلها للفرد الذي كانت تبث فيه الحياة، مزاجه وصفاته الحسنة والسيئة[33]، إلا أنها صارت كائنًا جديدًا. ويبدأ بالنسبة إليها وجود جديد ابتداءً من تلك اللحظة.

إنها تمضي إلى بلاد النفوس. وتختلف القبائل في تصوّر هذه البلاد؛ بل نجد أحيانًا تصورات متباينة تقوم جنبًا إلى جنب في المجتمع الواحد. فأحيانًا، يجعلها البعض تقع تحت الأرض، بل إن لكلّ مجموعة طوطمية بلادًا للنفوس خاصة بها. إنها المكان الذي توغّل فيه الأسلاف الأوائل، مؤسسو العشيرة، في لحظة معينة داخل الأرض وأتوا ليعيشوا بعد موتهم. هكذا، يوجد في العالم السفلي توزيع جغرافي للموتى يتوافق مع توزيع الأحياء. هنا، تسطع شمس أبدية؛ هنا، تسيل أنهار لا تجفّ أبدًا. هذا هو التصور الذي ينسبه سبنسر وغيلين لقبائل الوسط،

---

(28) Ibid., pp. 506, 527 ff.

(29) يُنظر: H. A. Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E. S. Wigg, 1879), p. 198.

(30) Spencer and Gillen: *Northern Tribes*, pp. 551, 463, and *Native Tribes*, p. 553.

(31) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 540.

(32) على سبيل المثال، لدى الأرونتا واللوريتجا: Strehlow, vol. 1, p. 15, footnote 2, and vol. 2, p. 77.

يطلق على النفس اسم غورونا (guruna) في أثناء الحياة واسم ليانا (liana) بعد الموت. ليانا شتريلو مطابقة لأولثانا (ulthana): Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 514 ff.

والأمر مشابه عند أهالي نهر بلومفيلد (Bloomfield): Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 66.

(33) يُنظر: Eylmann, p. 188.

الأرونتا[34] والوارامونغا[35] وغيرهما. كما نجده عند الووتجوبالوك[36]. وفي أمكنة أخرى، ينتقل جميع الموتى، أيًا كانت طواطمهم، ليعيشوا معًا في مكان واحد، موضعه غامض إلى هذا الحد أو ذاك، وراء البحر أو في جزيرة[37] أو على ضفاف بحيرة[38]. أخيرًا، تعتقد بعض العشائر أن المكان الذي تذهب إليه النفوس يقع في السماء، وراء الغيوم. يقول داوسون: «هناك، بلد رائع مليء بحيوانات الكنغر والطرائد من شتى الأصناف، والحياة فيها مرحة، تلتقي فيها النفوس ويتعرّف بعضها إلى بعض»[39]. من المرجح أن سمات تتكوّن منها هذه اللوحة مستعارة من فردوس المبشرين المسيحيين[40]؛ بيد أن فكرة ذهاب النفوس، أو نفوس معينة في الأقل، إلى السماء بعد الموت تبدو حقًا محلية؛ فنحن نجدها في مناطق أخرى من القارة[41].

بصورة عامة، إن مصير النفوس واحد، وهي تحيا حياة متطابقة. غير أنه يحدث أن تعامَل معاملة مختلفة بحسب الطريقة التي تصرفت بموجبها على الأرض، ونرى ظهور ما يشبه الرسم الأولي لأجزائها المتمايزة، بل والمتعارضة، والتي سينقسم عالم الماوراء إليها لاحقًا، إذ لا تختلط نفوس أولئك الذين تميزوا كصيادي طرائد أو محاربين أو راقصين، وما إلى ذلك، بجمهرة النفوس الأخرى؛

---

(34) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 524, 491, 496.

(35) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 542, 508.

(36) يُنظر: Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), p. 287.

(37) يُنظر: Strehlow, vol. 1, pp. 15 ff.

هكذا، يعتقد الأرونتا، وفقًا لشتريلو، أن الموتى يعيشون في جزيرة؛ وفي مكان تحت الأرض وفقًا لسبنسر وغيلين. ربّما كانت الأسطورتان موجودتين معًا، وربّما كانت هناك أساطير أخرى. فسوف نرى أننا نجد أسطورة ثالثة. حول هذا التصور لجزيرة الموتى، للمقارنة، يُنظر: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 498; Schürmann, p 235, and Eylmann, p. 189.

(38) يُنظر: Schulze, p. 244.

(39) يُنظر: Dawson, p. 51.

(40) نجد في هذه القبائل عينها آثارًا جلية لأسطورة أقدم، تعيش بموجبها النفوس في مكان تحت الأرض: Ibid.

(41) يُنظر: George Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), pp. 18-19; Howitt, *Native Tribes*, p. 473, and Strehlow, vol. 1, p. 16.

فثمة رابط خاص بها(42). أحيانًا يكون هذا الرابط هو السماء(43)، بل ينقل شتريلو أن ثمة أسطورة تحكي بأن أرواحًا مهيبة تلتهم نفوس الأشرار وتبيدها(44). لكنّ هذه التصورات تبقى غائمة جدًا في أستراليا(45). وهي لا تبدأ باتخاذ شيء من التحديد والوضوح إلا في المجتمعات الأكثر تقدمًا مثل مجتمعات أميركا(46).

II. نشوء هذا المفهوم. عقيدة التقمّص وفق سبنسر وغيلين: هي تتضمّن أن النفس جزء من المبدأ الطوطمي

تلك هي المعتقدات المتعلّقة بطبيعة النفس ومصيرها، بشكلها الأكثر بدائية وبعد إعادتها إلى ملامحها الأكثر جوهرية. ينبغي الآن محاولة تفسيرها. ما الذي أمكن أن يدفع الإنسان إلى الاعتقاد بوجود كائنين داخله، يمتلك أحدهما الخصائص المميزة التي استعرضناها آنفًا؟ للإجابة عن هذا السؤال، دعونا نبدأ البحث عن الأصل الذي ينسبه البدائي نفسه إلى المبدأ الطوطمي الذي يعتقد أنه يشعر به في داخله؛ وعندما نحلل هذا التصور، سيضعنا على درب الحل.

بموجب المنهج الذي نسعى جاهدين إلى تطبيقه، سوف ندرس الأفكار في مجموعة محددة من المجتمعات التي لوحظت فيها بدقة متميزة: إنها قبائل أستراليا الوسطى. إذًا، سيكون مجال ملاحظتنا محدودًا، على الرغم من اتساعه. لكنّ هناك أسبابًا للاعتقاد بأن هذه الأفكار عينها، وبأشكال متنوعة، شديدة العمومية أو كانت كذلك، حتى خارج أستراليا. فضلًا عن ذلك وبصورة خاصة، لا يختلف مفهوم النفس في هذه القبائل الوسطى اختلافًا نوعيًا عمّا هو عليه في المجتمعات الأسترالية الأخرى؛ فهي تتسم في كل مكان بالخصائص المميزة عينها. وبما أن النتيجة الواحدة يكون لها دائمًا السبب عينه، فهناك ما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا

(42) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 498.

(43) يُنظر: Strehlow, vol. 1, p. 16; Eylmann, p. 189, and Howitt, *Native Tribes*, p. 473.

(44) إنها أرواح أسلاف عشيرة خاصة، وهي عشيرة جيبالسمّ (Giftdrüsenmänner).

(45) أحيانًا، يبدو فعل المبشّرين ظاهرًا. إذ تحدّث لنا داوسون عن جهنم حقيقية تعارض الفردوس؛ وهو نفسه يميل إلى أن يرى في هذا التصور أمرًا مستوردًا من أوروبا.

(46) يُنظر: James Dorsey, «A Study of Siouan Cults,» *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894), pp. 419-420, 422, 485, and L. Marillier, «La Survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés,» *Rapport de l'École des Hautes Études* (1893).

المفهوم، المتطابق مع نفسه في كل مكان، لا ينجم هنا وهناك عن عناصر متباينة. ينبغي بالتالي أن ننظر إلى الأصل الذي سوف نُساق إلى نسبته إليه عبر دراسة القبائل التي سنتطرق إليها تطرقًا خاصًا، بوصفه يصح على القبائل الأخرى. سوف تزوّدنا هذه القبائل المذكورة أولًا بفرصة القيام بنوع من التجربة التي ستكون نتائجها قابلة للتعميم، مثلما هي الحال في كل تجربة أجريت بصورة سليمة.

ربما يكفي تجانس الحضارة الأسترالية وحده لتبرير هذا التعميم؛ بيد أننا سنحرص على تأكيده لاحقًا عبر وقائع مستعارة من شعوب أخرى في أستراليا وفي أميركا.

بما أن التصورات التي ستقدم لنا أساس برهاننا نقلها سبنسر وغيلين من جهة، وشتريلو من جهة أخرى، بمصطلحات متباينة، فعلينا أن نعرض على التوالي هاتين الروايتين. سوف نرى أنهما، إذا فُسرتا جيدًا، تختلفان في الشكل أكثر من اختلافهما في المضمون، وأن لهما في نهاية المطاف الدلالة السوسيولوجية عينها.

وفقًا لسبنسر وغيلين، فإن النفوس التي تأتي كلّ جيل لتبث الحياة في أجسام المواليد الجدد ليست نتاج خلق خاص ومبتكر؛ إذ تقرّ جميع هذه القبائل بوجود مخزون محدد من النفوس يتقمص دوريًا، لا يمكن زيادة عديده بنفس واحدة[47]. حين يموت فرد ما، تغادر نفسه الجسد الذي كانت تقيم فيه وتذهب بعد إتمام الحداد إلى بلاد النفوس؛ لكن بعد زمن معين، تعود لتتقمص مجددًا، وهذه التقمصات هي التي تؤدي إلى عمليات الحمل والولادة. هذه النفوس الأساس هي تلك التي كانت، في أصل الأشياء، تبث الحياة في الأسلاف، مؤسسي العشيرة. وفي حقبة معينة، أبعد من الحقبة التي لا تصل المخيلة إليها، والتي تعدّ أول بدء للأزمنة، كانت توجد كائنات لا تتحدّر من أي كائنات أخرى. لهذا، يطلق عليها الأرونتا تسمية ألجيرانغاميتجينا[48] (Aljirangamitjina)، أي من لم يخلَقوا، أولئك الموجودون منذ الأزل، كما يُطلقون تسمية ألشيرينغا[49] (Alcheringa)، وفق سبنسر وغيلين، على الحقبة التي يفترض أن تلك الكائنات الخرافية عاشت فيها.

---

(47) يمكنها أن تنقسم مؤقتًا، كما سنرى في الفصل التالي؛ غير أن هذه الانقسامات لا تضيف وحدة واحدة إلى عدد النفوس القابلة للتقمص.

(48) يُنظر: Strehlow, vol. 1, p. 2.

(49) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 73, footnote 1.

كانت تلك الكائنات منظّمة في عشائر طوطمية، مثلها مثل البشر الحاليين، وكانت تمضي وقتها في رحلات تنجز في أثنائها شتى المآثر الخارقة التي تخلّد الأساطير ذكراها. لكن أتى وقت انقضت فيه هذه الحياة الأرضية، فاندسّت في الأرض فرادى أو جماعات. تحولت أجسامها إلى أشجار أو صخور لا نزال نراها في المناطق التي يعتقد أنها اختفت تحت ثراها. غير أن نفوسها لا تزال موجودة لأنها خالدة، بل إنها لا تزال تخالط الأماكن التي انتهى فيها وجود مضيفيها الأولين. كما أن هذه الأماكن تتمتع بطابع مقدّس بسبب الذكريات المرتبطة بها؛ وفيها توجد الأوكنانيكيلا (Oknanikilla)، تلك الأصناف من المعابد التي تُحفظ فيها تشورينغا العشيرة، والتي هي أشبه بمراكز العبادات الطوطمية المختلفة. وحين تدخل إحدى النفوس التي تهوم حول أحد تلك المعابد جسدَ امرأة، ينتج من ذلك حمل، ثمّ ولادة[50]. بالتالي، فإن كلّ امرئ يعدّ تحولًا جديدًا لسلف محدد؛ إنه هذا السلف نفسه وقد عاد للظهور في جسد جديد وبملامح جديدة. لكن، من هم هؤلاء الأسلاف؟

في المقام الأول كان هؤلاء يتمتعون بقدرات أعلى بكثير من تلك التي يمتلكها البشر اليوم، حتى أكثر الشيوخ مدعاة للاحترام وأشهر السحرة. وكانت تعزى إليهم فضائل يمكن أن نصفها بأنها عجائبية: «كانوا يستطيعون التجوال فوق الأرض وتحت الأرض وفي الهواء؛ وإذ يشق أحدهم وريدًا، كان في مقدوره إغراق مناطق بأكملها، أو على عكس ذلك، بوسعه إبراز أراضٍ جديدة؛ في السلاسل الصخرية، كانوا يصنعون بحيرة أو يفتحون لأنفسهم خانقًا يستخدمونه ممرًا لهم؛ وحيث كانوا يزرعون النورتونجا الخاصة بهم، كانت صخور أو أشجار تنبثق من الأرض»[51]. هم الذين منحوا اليابسة شكلها الحالي. وقد خلقوا شتى صنوف الكائنات، من بشر وحيوانات. إنهم أشبه بالآلهة. لذلك، تتمتع أنفسهم

(50) يُنظر عن مجمل هذه التصورات: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 119, 123-127, 387 ff., and *Northern Tribes*, pp. 145-174.

بين الغنانجي، لا يتم الحمل بالضرورة قرب الأوكنانيكيلا؛ لكنهم يعتقدون أن زمرة من النفوس من طوطم الزوج تصحب كل زوجين أثناء تنقلاتها في القارة. وحين تسنح الفرصة، تدخل إحدى هذه النفوس في جسم المرأة وتخصبها، أينما كانت تلك المرأة: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 169.

(51) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 512-513;

للمقارنة، يُنظر الفصلان العاشر والحادي عشر.

بطابع إلهي. وبما أن نفوس البشر هي نفوس عريقة في القدم تجسدت في أجسام بشرية، فهي ذاتها كائنات مقدسة.

في المقام الثاني، لم يكن هؤلاء الأسلاف بشرًا بالمعنى الحرفي للكلمة، إنما حيوانات أو نباتات، أو كائنات خليطة يهيمن فيها العنصر الحيواني أو النباتي. يقول سبنسر وغيلين: «يعتقد المحليون أن الأسلاف الذين عاشوا في تلك الأزمنة الخرافية كانوا مرتبطين بالحيوانات والنباتات التي يحملون اسمها بروابط وثيقة، إلى درجة أن الأساطير كثيرًا ما تمثّل إحدى شخصيات الألشيرينغا الخاصة بطوطم الكنغر، على سبيل المثال، في شكل رجل كنغر أو كنغر رجل. وغالبًا ما تمتص شخصية النبات أو الحيوان الذي من المفترض أنه استمدّ منه شخصيتَه هو»[52]. وبالضرورة، يكون لنفسيهما الخالدتين الطبيعة عينها؛ فيهما أيضًا يتزاوج العنصر البشري والعنصر الحيواني، بميل معين عند الثاني للسيطرة على الأول. بالتالي، فهما مصنوعان من الجبلة عينها التي صنع منها المبدأ الطوطمي؛ فنحن نعلم أن هذا الأخير يتميز تحديدًا بعرض هذه الطبيعة المزدوجة، أي إجمال المملكتين في داخله ومزجهما.

بما أنه لا وجود لنفوس غير هذه، نصل إلى خلاصة مفادها أن النفس، بصورة عامة، ليست إلا المبدأ الطوطمي متجسدًا في كل فرد. لا يوجد في هذا الاشتقاق شيء مما يمكن أن يفاجئنا. فنحن نعلم أن هذا المبدأ محايث لكل من أعضاء العشيرة. لكنه عندما يتغلغل في الأفراد، سيتفردن هو أيضًا بالضرورة. ولأن صنوف الوعي الذي يصبح بذلك جزءًا لا يتجزّأ منها يختلف بعضها عن بعض، فإنه يتمايز بمثل تمايزها؛ وهو يتّخذ في كل منها شكلًا متمايزًا لأن لكل منها شكلها الخاص. ولا شكّ في أنه في ذاته يبقى قوة خارجية وغريبة عن الإنسان؛ لكنّ الجزء الذي يُفترض أن كلًا منّا يمتلكه لا يسعه إلا أن يعقد تآلفات وثيقة مع الذات الخاصة التي تكمن فيه، فيشاركها في الطبيعة ويصبح خاصًا بها إلى حد ما. هكذا، يكون لهذا الجزء خاصيتان متناقضتان، غير أن تعايشهما هو من السمات المميزة لمفهوم النفس. واليوم كما في الماضي، النفس في إحدى جوانبها هي أفضل وأعمق ما فينا، أي الجزء البارز في كينونتنا؛ وعلى الرغم من ذلك، إلا أنها أيضًا ضيف عابر أتانا

(52) Ibid., p. 119.

من الخارج، يعيش فينا وجودًا متمايزًا عن وجود الجسم، ولا بدّ أن يحصل يومًا ما على استقلاليته الكاملة. وباختصار، مثلما لا يوجد المجتمع إلا في شكل عشائر وعبر أفراد، فإن المبدأ الطوطمي لا يعيش إلا داخل ضروب الوعي الفردية التي يشكّل اتحادها العشيرة وعبره. ولو لم تشعر به داخلها، لما وُجد؛ فهي التي تضعه في الأشياء. ولا بدّ له إذًا من أن ينقسم ويتجزأ بينها. وكل من هذه الأجزاء هو نفس.

ثمة أسطورة نجدها في عدد كبير نسبيًا من مجتمعات أستراليا الوسطى، وهي ليست أصلًا أكثر من شكل خاص للأساطير السابقة، تظهر على نحو أفضل أن هذه هي حقًا المادة التي صنعت منها فكرة النفس. ففي هذه القبائل، يضع الموروث سلفين فحسب[53]، أو حتّى سلفًا واحدًا[54]، بدلًا من أسلاف متعددين في أصل كل عشيرة. إن هذا الكائن الفريد، وما دام بقي وحيدًا على هذا الشكل، كان يحتوي بذاته على كامل المبدأ الطوطمي نظرًا إلى أنه لم يكن يوجد بعد شيء يستطيع هذا المبدأ الاتصال به. والحال أن كل النفوس البشرية الموجودة، وتلك التي تبث الحياة حاليًا في أجساد البشر، وتلك التي لا تستخدم حاليًا وهي بمنزلة احتياط للمستقبل، تصدر وفق هذا الموروث عينه عن هذه الشخصية الفريدة؛ وهي مصنوعة من جبلته. أثناء تحرّكه على سطح الأرض ومن طريق تحرّكه وانتفاضه، أخرجها من جسده وزرعها في شتى الأماكن التي يقال أنه عبرها. ألا يعني ذلك قولًا رمزيًا مفاده أنها أجزاء من المعبود الطوطمي؟

غير أن هذه الخلاصة تفترض أن القبائل التي تحدثنا عنها تقرّ بعقيدة التقمص. والحال أن هذه العقيدة مجهولة عند الأرونتا كما يقول شتريلو، أي عند المجتمع الذي درسه سبنسر وغيلين لزمن أطول من غيره من المجتمعات وعلى نحو أفضل. وإذا كان هذان الدارسان قد أخطآ إلى هذه الدرجة في هذه الحالة الخاصة، فينبغي التشكيك في مجمل شهادتهما. فمن المهم إذًا تحديد المدى الواقعي لهذا التباين.

---

(53) عند الكايتيش: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 154,

وعند الأورابونا: Ibid., p. 146.

(54) إنها الحال عند الوارامونغا والقبائل القريبة، كالوالباري والولمالا (Wulmala) والوورغايا والتجينغيلي: Ibid., p. 161,

وكذلك عند الأورنبايا (Urnbaia) والغنانجي: Ibid., p. 170.

يقول شتريلو إن النفس، وبعد أن تتحرر نهائيًا من الجسد بشعائر الحداد، لا تتقمّص مجددًا أبدًا. فهي تذهب إلى جزيرة الموتى، حيث تمضي النهار نائمة والليل راقصة، حتى تمطر على الأرض. وفي هذه اللحظة، تعود إلى وسط الأحياء وتؤدّي دور الجني الحامي لدى الأبناء الصغار الذين تركهم الميت خلفه، وإن لم يوجدوا فلدى الأحفاد؛ فتدخل أجسامهم وتسهّل نموها. وتبقى هكذا وسط عائلته لمدة عام أو عامين؛ وبعد ذلك تعود إلى بلاد النفوس. لكن بعد حين، تغادرها مجددًا لتعود إلى الأرض في إقامة جديدة ستكون الأخيرة. سيأتي وقت تصبح مكرهة على أن تسلك طريق جزيرة الموتى، لكن من دون أن تفكر في العودة هذه المرة؛ وهناك، بعد حوادث متنوعة لا يفيد ذكر تفاصيلها، تحدث عاصفة رعدية وتضربها صاعقة. وحينئذ، ينتهي مسارها نهائيًا[55].

لن تستطيع إذًا أن تتقمص؛ بالتالي، إن عمليات الحمل والولادة لا تنتج من تقمص النفوس التي تبدأ مجددًا، وبصورة دورية، وجودًا جديدًا في الأجسام. لا شكّ في أن شتريلو، مثله مثل سبنسر وغيلين، يعلن أن العلاقات بين الجنسين عند الأرونتا ليست مطلقًا الشرط المحدد للتناسل[56]؛ فالتناسل هو بالفعل نتاج عمليات سرية، لكنّها مغايرة لتلك التي أخبرنا بها الراصدون السابقون. وهو يجرى بإحدى الطريقتين الآتيتين:

حيثما يفترَض أن أحد الأسلاف من حقبة الألشيرينغا[57] غاص في الأرض، توجد إما صخرة أو شجرة تمثّل جسده. تطلق على الشجرة أو الصخرة التي تقيم هذه العلاقة السرية مع البطل المختفي تسمية نانجا (Nanja) بحسب سبنسر وغيلين[58]،

(55) يُنظر: Strehlow, vol. 1, pp. 15-16.

بالنسبة إلى اللوريتجا، يُنظر: Ibid., vol. 2, p. 7.

(56) يمضي شتريلو إلى حدّ القول إن العلاقات الجنسية لا تعدّ حتى شرطًا ضروريًا، أو نوعًا من التحضير للحمل: Ibid., p. 52, footnote 7.

صحيح أنه يضيف بعد بضعة أسطر أن المسنين يعرفون تمامًا الصلة التي تربط بين العلاقة الجسدية والتكاثر وأن الأطفال أنفسهم يعرفون ذلك بخصوص الحيوانات. لكنّ ذلك يضعف مدى تأكيده الأول.

(57) نحن نستخدم عمومًا مصطلحات سبنسر وغيلين بدلًا من مصطلحات شتريلو، لأن الأولى مكرّسة منذ الآن باستخدام طويل الأمد.

(58) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 124, 513.

أو نغارا (Ngarra) بحسب شتريلو[59]. أحيانًا، يعتقد أن حفرة مياه هي التي تشكلت على هذا النحو. والحال أنه على كل من هذه الأشجار وهذه الصخور، وفي كل من حفر المياه هذه تعيش أجنّة أطفال تطلق عليها تسمية راتابا[60] (Ratapa)، تنتمي بالضبط إلى الطوطم الذي ينتمي إليه السلف الموافق. على سبيل المثال، يوجد على شجرة صمغ تمثّل أحد أسلاف عشيرة الكنغر عدد من الراتابا الذين يمثّل الكنغر طوطمهم. وإذا ما مرّت امرأة، وكانت من الطبقة الزواجية التي يجب أن تنتمي إليها عادة أمهات هؤلاء الراتابا[61]، فيمكن أن يدخل واحد منها داخلها عبر وركها. تتنبّه المرأة إلى هذا الاستحواذ بفضل آلام مميزة هي أولى أعراض الحمل. وبطبيعة الحال، يكون الطفل الذي تشكّل على هذا النحو من طوطم السلف الذي أقام في جسده السري قبل أن يتقمص[62].

في حالات أخرى، يختلف الإجراء المستخدم اختلافًا بسيطًا؛ فالسلف هو نفسه يقوم بالعمل شخصيًا، إذ يخرج في لحظة معينة من مكمنه تحت الأرض ويطلق على امرأة عابرة تشورينغا صغيرة، ذات شكل خاص، تدعى ناماتونا[63]

---

(59) Strehlow, vol. 1, p. 5.

بحسب شتريلو، تعني كلمة نغارا أزلي. وعند اللوريتجا، لا يؤدي هذا الدور إلا الصخور.

(60) يترجمها شتريلو ببذور أطفال (Kinderkeime). من جانب آخر، لا يمكن ألا يعرف سبنسر وغيلين أسطورة الراتابا والعادات المرتبطة بها. بل إنهما يحدثاننا عنها في:
Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 366 ff., p. 552.

كما أنهما يشيران بصدد نقاط أراضي الأرونتا المختلفة إلى وجود صخور تدعى إراثيبا (Erathipa)، تتحرر منها أرواح أطفال (spirit children)، تدخل أجسام النساء وتخصبها. وفقًا لسبنسر وغيلين، تعني كلمة «إراثيبا» الطفل، لكنهما يضيفان أن هذه الكلمة لا تستخدم إلا نادرًا بهذا المعنى في الأحاديث العادية:
Ibid., p. 338.

(61) الأرونتا موزعون تارة في أربع طبقات زواجية، وتارة أخرى في ثماني طبقات زواجية. وطبقة طفل ما تحددها طبقة أبيه؛ وعلى العكس من ذلك، نستطيع استنتاج الثانية من الأولى. يُنظر:
Ibid., pp. 70 ff., and Strehlow, vol. 1, pp. 6 ff.

يبقى أن نعرف كيف يكون للراتابا طبقة محددة؛ وسوف نعود لاحقًا إلى هذه النقطة.

(62) يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 52.

يحدث أحيانًا، لكن نادرًا، أن تحدث اعتراضات على طبيعة طوطم الطفل، ويذكر شتريلو حالة من هذا القبيل (ص 53).

(63) هذه الكلمة هي عينها كلمة ناماتوينّا (namatwinna) التي نجدها عند سبنسر وغيلين:
Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 541.

(Namatuna). تدخل التشورينغا جسم المرأة وتتخذ فيها شكلًا بشريًا في حين يختفي السلف مجددًا تحت الأرض[64].

من المعتقد أن هذين الأسلوبين في الحمل متواتران بالقدر عينه. وشكل وجه الطفل هو الذي يكشف أسلوب الحمل به؛ فإذا ما كان وجهه عريضًا، يقال إنه ناتج من تقمص راتابا؛ وإذا ما كان مستطيلًا، فهو ناتج من تقمص ناماتونا. لكن، فضلًا عن هذين الأسلوبين في الإلقاح، يشير شتريلو إلى أسلوب ثالث، لكنّه يقول عنه إنه أندر بكثير. فبعد أن يدخل السلف الناماتونا الخاص به في جسم المرأة، يدخل فيه هو نفسه ويخضع بإرادته لولادة جديدة. بالتالي، ينتج الحمل هذه المرة عن تقمّص حقيقي للسلف. لكنّ هذه الحالة استثنائية جدًا، وفضلًا عن ذلك، حين يموت الإنسان الذي حملت به أمه على هذا النحو، فإن النفس العائدة للسلف، والتي كانت تبث فيه الحياة تمضي، مثل النفوس العادية، إلى جزيرة الموتى حيث تباد نهائيًا بعد مضي المهل المعتادة. وهي لا تخضع إذًا لأي تقمص جديد[65].

كانت تلك رواية شتريلو[66]. وهي تتعارض في اعتقاد هذا المؤلف تعارضًا جذريًا مع رواية سبنسر وغيلين. لكنّها في واقع الأمر لا تختلف عنها إلا بحرفية العبارات والرموز، فنحن في كلتا الحالتين أمام الموضوع الأسطوري عينه، لكن ببعض التنوعات في الشكل.

في المقام الأول، يتفق جميع هؤلاء الراصدين على أن يروا في كل حمل نتاجًا لتقمص. لكنّ شتريلو يقول إن ما يتقمص ليس نفسًا، بل راتابا أو ناماتونا. أما ما هو الراتابا؟ فيقول شتريلو إنه جنين كامل، مصنوع في الوقت عينه من نفس وجسد. لكنّ النفس ممثلة دائمًا بأشكال مادية؛ فهي تنام وترقص وتصطاد وتأكل، وما إلى ذلك. وهي تتضمّن إذًا عنصرًا جسديًا أيضًا. وعلى عكس ذلك، لا يرى عامة الناس الراتابا؛ لا أحد يراه حين يدخل إلى جسم المرأة[67]؛ وهذا يعادل

(64) يُنظر: Strehlow, vol. 2, p. 53.

(65) Ibid., vol. 2, p. 56.

(66) ينسب ماثيوس إلى التجينغيلي (أي الشينغالي) نظرية مشابهة عن الحمل:
Proceedings R. Gegor. Trans. and Soc. Queensland, vol. 12 (1907), pp. 75-76.

(67) يحدث أحيانًا أن يظهِر السلف الذي يُعتقد أنه أطلق الناماتونا نفسه للمرأة في شكل حيوان أو رجل؛ وهذا برهان إضافي على تآلف النفس القديمة مع شكل مادي.

القول إنه مصنوع من مادة شبيهة جدًا بمادة النفس. هكذا، ومن وجهة النظر هذه، لا يبدو أن التمييز الواضح بينهما ممكن. إنهما في نهاية المطاف كائنان أسطوريان مصنوعان في ما يبدو على مثال أنموذج واضح. يطلق شولتز عليهما تسمية نفوس الأطفال[68]. فضلًا عن ذلك، يقيم الراتابا أوثق العلاقات مع السلف الذي تكون الشجرة أو الصخرة المقدستان شكلًا ماديًا له. وهو من طوطم هذا السلف وبطنه ومن طبقته الزواجية[69]. ومكانه في الأطر الاجتماعية الخاصة بالقبيلة هو تحديدًا المكان الذي من المفترض أن السلف احتله في الماضي. كما أنه يحمل الاسم عينه[70]. وهذا دليل على أن هاتين الشخصيتين هما في الأقل شديدتا القرابة إحداهما من الأخرى.

بل ثمة أكثر من ذلك؛ إذ تصل هذه القرابة إلى حدّ الوحدة الكاملة في الهوية. إذ تشكلُ الراتابا على الجسد الغامض الخاص بالسلف؛ فالراتابا يأتي منه؛ وهو أشبه بعبّارة انفصلت عنه. وباختصار، هو إذًا شيء من السلف يدخل في الأم ويصبح المولود. هكذا، نعود إلى تصور سبنسر وغيلين اللذين يقولان إن الولادة تنجم عن تقمص أحد الأسلاف. لا شك في أن ما يتقمّص ليس الشخص بأكمله، بل انبثاق عنه. غير أن أهمية الفارق ثانوية تمامًا؛ إذ عندما ينقسم كائن مقدس وينشطر، فهو يوجد بكل خصائصه الأساس، في كل من الأجزاء التي توزَّع بينها. بالتالي، يكون سلف الألشيرينغا كاملًا في هذا العنصر المشتق منه، والذي يصبح راتابا[71].

---

(68) يُنظر: Schulze, p. 237.

(69) هذا ما ينجم عن واقع أن الراتابا لا يستطيع أن يتقمص إلا جسم امرأة تنتمي إلى الطبقة الزواجية التي تنتمي إليها أم السلف الأسطوري. لذلك، فنحن لا نفهم لماذا قال شتريلو (Strehlow, vol. 1, p. 42, *Anmerkung*) أن الأساطير، باستثناء حالة واحدة، لاتؤثر في أسلاف الألشرينغا إلا في طبقات زواجية محددة. فنظريته عن الحمل تفترض العكس تمامًا، للمقارنة يُنظر: Ibid., vol. 2, pp. 53 ff.

(70) Ibid., p. 58.

(71) يخفّ الفارق بين الروايتين أكثر ويصبح شبه معدوم إذا لاحظنا أنه ينبغي ألا نأخذ حرفيًا التعبيرات التي يستخدمها سبنسر وغيلين حينما يقولان إن النفس القديمة تتقمص في جسم المرأة. فليست النفس بأكملها هي التي تأتي لتخصب الأم، بل انبثاق من هذه النفس فحسب. وبالفعل، هما يعترفان بأن النفس، المماثلة في قدراتها للنفس التي تقمّصتها، بل المتفوقة عليها، تواصل الإقامة في الشجرة أو في صخرة النانجا يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 514; وسوف تسنح لنا الفرصة للعودة إلى هذه النقطة (يُنظر أدناه ص 363).

يتمتع الأسلوب الثاني في الحمل الذي ميزه شتريلو بالدلالة عينها؛ إذ إن التشورينغا، وبصورة خاصة تلك التشورينغا التي نطلق عليها تسمية ناماتونا، تُعدّ تحولًا للسلف؛ يقول شتريلو[72] إنه الجسد، تمامًا مثلما هي الشجرة نانجا. بعبارات أخرى، تُعدّ شخصية السلف والتشورينغا الخاصة به وشجرة النانجا الخاصة به أشياء مقدسة توحي بالمشاعر عينها وتنسب إليها القيمة الدينية عينها. لذلك، يتحول بعضها إلى بعض؛ فحيث أضاع السلف تشورينغا، خرجت من الأرض شجرة أو صخرة مقدسة، وكذلك في الأماكن التي خسف فيها هو نفسه بالأرض[73]. بالتالي، ثمة تكافؤ سري بين شخصية من الألشيرينغا والتشورينغا الخاصة بها؛ وحين تطلق تلك الشخصية ناماتونا في جسم امرأة، يكون الأمر أشبه بدخوله هو في جسمها. وفي واقع الأمر، رأينا أنه يدخل فيه أحيانًا شخصيًا على أثر ناماتونا؛ وتقول روايات أخرى إنه يسبق هذا الأخير إليها، كما لو أنه يمهّد له السبيل[74]. إن وجود هذين الموضوعين في آن واحد في أسطورة واحدة يستكمل إظهار أن إحداهما ليست سوى صنو للأخرى.

من جهة أخرى، وأيًا تكن طريقة حدوث الحمل، فليس هناك شك في أن كل فرد يتحد بسلف معين من الألشيرينغا، عبر روابط تتمتع بحميمية استثنائية. بداية، لكل إنسان سلفه المقرّب؛ ولا يمكن أن يكون لشخصين سلف واحد في الوقت عينه. بعبارات أخرى، لا يكون لكائن من الألشيرينغا إلا ممثل واحد بين الأحياء[75]. وأكثر من ذلك أن أحدهما ليس إلا مظهرًا للآخر. وبالفعل، تعبّر التشورينغا التي يتركها السلف كما نعلم عن شخصيته؛ وإذا تبنينا التأويل الذي

---

(72) Strehlow, vol. 2, pp. 76, 81.

وفقًا لسبنسر وغيلين، التشورينغا ليست جسم السلف، بل الشيء الذي تكمن فيه روحه. هذان التأويلان الأسطوريان متطابقان في الجوهر ويسهل علينا أن نرى كيف أمكن الانتقال من واحدهما إلى الآخر؛ الجسم هو المكان الذي تقيم فيه النفس.

(73) يُنظر: Ibid., vol. 1, p. 4.

(74) يُنظر: Ibid., vol. 1, pp. 53-54.

في هذه السرديات، يبدأ السلف الدخول هو نفسه في المرأة وينتج فيها الاضطرابات المميزة للحمل. ثمّ يخرج منها ولا يترك بعد ذلك إلا الناماتونا.

(75) Ibid., vol. 2, p. 76.

يقدمه شتريلو، وهو التأويل الذي ربما يكون الأكثر إقناعًا، فسنقول إنها جسده. لكنّ هذه التشورينغا عينها تقارب بالأسلوب عينه الفرد الذي من المفترض أنه حُمل به بتأثير السلف، أي أنه ثمرة أعماله السرية. حين يدخَل المتلقّن الشاب إلى معبد العشيرة، تُظهر له التشورينغا الخاصة بسلفه ويقال له: «أنت هذا الجسد؛ أنت شيء مماثل لهذا»[76]. بالتالي، فالتشورينغا هي، وفق تعبير شتريلو: «الجسد المشترك للفرد وسلفه»[77].

كي يكون لهما جسد واحد، ينبغي أن تختلط شخصيتهما معًا، بجانب واحد على الأقل. وهذا أصلًا ما يعترف به شتريلو صراحة، فيقول: «عبر التجوتونغا (التشورينغا)، يتحد الفرد بسلفه الشخصي»[78].

يبقى إذًا أنه يوجد في كل مولود جديد، بالنسبة إلى شتريلو كما بالنسبة إلى سبنسر وغيلين، مبدأ ديني سري ينبثق من أحد أسلاف الألشيرينغا. وهذا المبدأ هو جوهر كل فرد؛ إنه بالتالي نفسه، أو في أي حال، النفس مصنوعة من المادة عينها ومن الجوهر عينه. والحال أننا استندنا فحسب إلى هذه الواقعة الأساس لتحديد طبيعة فكرة النفس وأصلها. فبالنسبة إلينا، ليس لشتى الاستعارات التي أمكن التعبير عنها بوساطتها إلا أهمية ثانوية تمامًا[79].

---

(76) Ibid., p. 81.

إليكم الترجمة الحرفية للعبارات المستخدمة مثلما يقدمها لنا شتريلو: أنت هذا الجسم (Dies du Körper bist)؛ هذا الذي كنته (dies du der nämliche). في إحدى الأساطير، يقول بطل من بناة الحضارة اسمه مانغاركونجركونجا (Mangarkunjerkunja) للرجل وهو يقدّم إليه تشورينغا سلفه: «أنت ولدت من هذه التشورينغا»: Ibid., p. 76.

(77) Ibid., p. 76.

(78) Ibid.

(79) في الحقيقة، التباين الحقيقي الوحيد بين شتريلو من جانب وسبنسر وغيلين من جانب آخر، هو الآتي: بالنسبة إلى هذين الأخيرين، تعود نفس الفرد بعد الموت إلى شجرة النانجا حيث تختلط مجددًا بنفس السلف: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 513;

وبالنسبة إلى شتريلو، تذهب إلى جزيرة الموتى حيث ينتهي الأمر بها إلى الفناء. وفي كلتا الأسطورتين، لا تستطيع النفس البقاء فرديًا. أما سبب هذا التباين، فسوف نتخلى عن تحديده. ربما ارتكب سبنسر وغيلين خطأً في الرصد لأنهما لا يتحدثان لنا عن جزيرة الموتى. كما يمكن ألا تكون الأسطورة متماثلة بين الأرونتا في الشرق الذين رصدهم سبنسر وغيلين خاصة، وفي أقسام أخرى من القبيلة.

لا تدحض عمليات الرصد التي قام بها شتريلو مؤخرًا المعطيات التي تستند إليها أطروحتنا، إنما تقدّم لنا براهين جديدة تؤكدها. إذ تمثّل تفكيرنا في الاستدلال على الطبيعة الطوطمية للنفس البشرية بالطبيعة الطوطمية للنفس القديمة التي تكون الأولى انبثاقًا منها ونوعًا من نسخة عنها. والحال أن بعضًا من الوقائع الجديدة التي ندين بها لشتريلو يثبت بصورة أكثر قطعية من الوقائع التي لدينا حتى الآن هذا الطابع لدى كلا النفسين. بداية، يلحّ شتريلو، على غرار سبنسر وغيلين، على «الصلات الحميمة التي تجمع كل سلف بحيوان أو نبات أو شيء طبيعي آخر». وهو يقول إن بعض أولئك الألجيرانغاميتجينا (وهم أهل الألشيرينغا عند سبنسر وغيلين)، «قد تجلوا مباشرة، في أغلب الظن، في شكل حيوانات؛ واتخذ غيرهم الشكل الحيواني على نحو عابر»[80]. بل إنهم يحولون أنفسهم باستمرار إلى حيوانات[81]. في أي حال، وأيًا يكن مظهرهم الخارجي، «تظهر في كل منهم بوضوح الصفات الخاصة بالحيوان والمميزة له». على سبيل المثال، يأكل أسلاف عشيرة الكنغر العشب مثلهم مثل حيوانات الكنغر الحقيقية ويهربون أمام الصياد؛ ويجري أسلاف عشيرة الأموة ويتغذون مثلهم مثل الأموة[82]؛ وما إلى ذلك. بل هناك ما هو أكثر؛ فالأسلاف الذين كان طوطمهم نباتًا أصبحوا بعد موتهم ذاك النبات عينه[83]! في أي حال، يبلغ من إحساس المحلي الشديد بهذه القرابة بين السلف والكائن الطوطمي حدًّا يجعله يؤثّر في مصطلحاته. فعند الأرونتا، يطلق الطفل تسمية ألتجيرا على طوطم أمه الذي يكون طوطمًا ثانويًا بالنسبة إليه[84]. وبما أن النسب كان يستند بداية إلى الطريق الرحمي، فقد كان هناك زمن لم يكن فيه لكل فرد طوطم آخر غير طوطم أمه؛ وغالب الظن أن مصطلح ألتجيرا هذا كان يشير إلى الطوطم بمعنى الكلمة. ويبدو أنه يدخل بطبيعة الحال في تركيب الكلمة التي تشير إلى السلف الكبير، ألتجيرانغاميتجينا[85].

---

(80) Strehlow, vol. 2, p. 51.

(81) Ibid., vol. 2, p. 56.

(82) Ibid., vol. 1, pp. 3-4.

(83) Ibid., vol. 2, p. 61.

(84) يُنظر أعلاه ص 251.

(85) Ibid., vol. 2, p. 57, and vol. 1, p. 2.

بل إن فكرة الطوطم وفكرة السلف متقاربتان إلى درجة أن خلطًا يحدث بينهما أحيانًا. وهكذا، وبعد أن تحدث شتريلو عن طوطم الأم أو «الألتجيرا»، يضيف: «يظهر هذا الألتجيرا للسود في الحلم ويوجه لهم تحذيرات، مثلما يقدّم معلومات عنهم لأصدقائهم النائمين»[86]. هذا الألتجيرا الذي يتكلم والذي يرتبط شخصيًا بكل فرد هو بطبيعة الحال أحد الأسلاف؛ ولكنّه أيضًا تقمّص للطوطم. وربما ينبغي على هذا النحو تأويل نص كتبه روث وتحدث فيه عن ابتهالات موجهة إلى الطوطم[87]. يبدو إذًا حقًا أن الأذهان تتصور الطوطم أحيانًا في شكل مجموعة من الكائنات المثالية، من الشخصيات الأسطورية التي لا يمكن تمييزها عن الأسلاف إلى هذا الحد أو ذاك. وباختصار، إن الأسلاف هم الطوطم وقد تجزأ[88].

لكن، إذا كان السلف يختلط إلى هذا الحد مع الكائن الطوطمي، فلا يمكن أن يكون الأمر مغايرًا بالنسبة إلى النفس المفردة التي ترتبط بصلة وثيقة جدًا مع النفس القديمة. وهذا في أي حال ما يمكن استخلاصه أيضًا من الصلات الوثيقة التي تربط كل إنسان بالتشورينغا الخاصة به. فنحن نعلم أن التشورينغا تعبّر عن شخصية الفرد الذي يقال إنه ولد منها[89]؛ غير أنها تعبّر أيضًا عن الحيوان الطوطمي. حين قدّم بطل من بناة الحضارة هو مانغاركونجيركونجا لكل من أعضاء عشيرة الكنغر التشورينغا الشخصية الخاصة به، تحدّث بالعبارات الآتية: «هاك جسد كنغر»[90]. هكذا، فإن التشورينغا هي في الوقت عينه جسم السلف وجسم الفرد الراهن وجسد الحيوان الطوطمي؛ بالتالي، تشكّل هذه الكائنات الثلاث، وفق تعبير قويّ وصحيح لشتريلو، «وحدة متلاحمة»[91]. إنها مصطلحات ذات أقسام متعادلة وقابلة للتبادل في ما بينها. وهذا يعادل القول إنه يُنظر إليها بوصفها أشكالًا مختلفة لواقع واحد متماثل، يمكن تعريفه أيضًا بالصفات المميزة

---

(86) Ibid., p. 57.

(87) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 74.

(88) بعبارات أخرى، يتكوّن النوع الطوطمي من جماعة الأسلاف، من النوع الأسطوري، أكثر بكثير مما يتكون من النوع الحيواني أو النباتي المحض.

(89) يُنظر أعلاه ص 336.

(90) Strehlow, vol. 2, p. 76.

(91) Ibid.

للطوطم. والمبدأ الطوطمي هو جوهرها المشترك. كما تشير كلمة راتابا، وكلمة أراتابي (Aratapi) في لغة اللوريتجا، إلى الجنين الأسطوري الذي ينفصل عن السلف ويصبح الطفل؛ والحال أن هاتين الكلمتين تشيران أيضًا إلى طوطم هذا الطفل، مثلما يعرّفه المكان الذي تعتقد الأم أنها حملت به فيه[92].

III. عمومية عقيدة التقمّص

صحيح أن عقيدة التقمص لم تُدرس في ما سبق إلا في قبائل أستراليا الوسطى؛ وربما يحكم بعض الناس بالتالي على الأسس التي يستند إليها استنتاجنا بأنها أضيق مما ينبغي. لكن بداية، وللأسباب التي عرضناها، تتمتع التجربة بمدًى يتجاوز المجتمعات التي رصدناها رصدًا مباشرًا. فضلًا عن ذلك، ثمة وقائع كثيرة تثبت التصورات ذاتها أو تصورات مماثلة نجدها في شتى أنحاء أستراليا، أو أنها تركت في الأقل آثارًا جلية. بل نجدها حتى في أميركا.

ففي أستراليا الجنوبية، يشير إليها هويت عند الدييري[93]. وكلمة موراموروا (Mura-mura) التي ترجمها غيسون بكلمة الروح الطيبة واعتقد أنه يرى فيها التعبير عن الإيمان بإله خالق[94] هي في واقع الأمر اسم جماعي يشير إلى تعدد الأسلاف الذين تعدّهم الأسطورة أصل القبيلة. وهم يواصلون وجودهم اليوم كما في الماضي إذ «من المعتقد أنهم يسكنون في أشجار تحظى بالتقديس لهذا السبب». كما يُماثَل بعض ترتيبات التربة والصخور والينابيع مع هذه الموراموروا[95] التي تشبه بالتالي الألجيرانغاميتجينا عند الأرونتا شبهًا غريبًا. وعلى الرغم من أنه ما عاد لدى الكورناي في غيبسلاند[96] (Gippsland) إلا بقايا للطوطمية، فهم يؤمنون أيضًا بوجود أسلاف يسمّون موك كورناي (Muk-Kurnai)، ويتصورونهم في شكل

---

(92) Ibid., pp. 57, 60, 61.

يطلق شتريلو تسمية قائمة الراتابا على قائمة الطواطم.

(93) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 475 ff.

(94) يُنظر: Samuel Gason, «The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines,» in: Curr (ed.), vol. 2, p. 47.

(95) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 482.

(96) منطقة تقع جنوب شرق فيكتوريا في أستراليا. (المترجمة)

كائنات وسيطة بين الإنسان والحيوان(97). وعند النيمبالدي (Nimbaldi)، رصد تابلن(98) (Taplin) نظرية للحمل تذكّر بالنظرية التي ينسبها شتريلو إلى الأرونتا(99). أما في ولاية فيكتوريا، فنجد عند الووتجوبالوك إيمانًا كاملًا بالتقمص. يقول ماثيوس: «تجتمع نفوس الموتى في الميبور(100) (Miyur) الخاصة بعشائرها؛ تخرج هذه النفوس من الميبور لتولد من جديد في شكل بشري حين تسنح فرصة ملائمة»(101). بل إن ماثيوس يؤكّد أن «الإيمان بالتقمص أو بتناسخ النفوس متجذر بقوة في القبائل الأسترالية كلها»(102).

بالانتقال إلى المناطق الشمالية، فإننا نجد في الشمال الغربي عند النيولنيول (Niol-Niol)، عقيدة الأرونتا المحض. حيث تنسب كل ولادة إلى تقمص نفس موجودة سلفًا تدخل جسم امرأة(103). وفي كوينزلاند الشمالية، تعبّر أساطير لا تفترق عن الأساطير السابقة إلا في الشكل تعبيرًا دقيقًا عن الأفكار عينها. ففي قبائل نهر بينفاذر، يعتقدون أن لكلّ إنسان نفسين: إحداهما، وتدعى نغاي، تكمن في القلب، والأخرى، تشوي، تبقى في المشيمة. بعد الولادة مباشرة، تُدفن المشيمة في مكان مخصص. ويأتي جني خاص، يدعى أنجيا (Anjea)، وهو مكلف بظاهرة التناسل، ليتلقى هذا التشوي ويحتفظ به حتى يصبح هذا الطفل راشدًا ويتزوج. وحين تأتي لحظة منحه ابنه، يقتطع أنجيا قطعة من التشوي من هذا الرجل ويدخله في الجنين الذي يصنعه ويدخله في الأم. إذًا، تُصنع نفس الطفل من نفس الأب. صحيح أن الطفل لا يتلقى في البداية كامل النفس الأبوية،

---

(97) Ibid., p. 487.

(98) جورج تابلن (1831–1879)، رجل دين إنكليزي ذهب إلى أستراليا واهتم بسوء معاملة السكان الأصليين فيها وانضم إلى جمعية لرعايتهم. عاش مع النارينييري وتعلم لغتهم وعاداتهم. (المترجمة)

(99) يُنظر: George Taplin, *The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines* (Adelaide, 1879-80), p. 88.

(100) لكل أسلاف عشيرة مكان إقامة خاص تحت الأرض؛ والميبور هو هذا المكان.

(101) يُنظر: Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 293.

يشير ماثيوس إلى المعتقد عينه في قبائل أخرى في فيكتوريا: Ibid., p. 197.

(102) Ibid., p. 349.

(103) يُنظر: J. Bishof, «Die Niel-Niol,» *Anthropos*, vol. 3 (1908), p. 35.

لأن النغاي تواصل بقاءها في قلب الأب طالما أن الأب على قيد الحياة. لكن حين يموت، تتقمص النغاي، وقد تحررت، هي أيضًا في جسم الأطفال؛ وهي تتوزع بالتساوي بينهم إذا كانوا أكثر من واحد. نجد بالتالي استمرارية روحية تامة بين الأجيال؛ فالنفس عينها هي التي تنتقل من الأب إلى الأبناء ومنهم إلى أبنائهم، وهذه النفس الوحيدة، المتطابقة دائمًا على الرغم من انقساماتها وانقساماتها الفرعية المتوالية، هي النفس التي كانت تبث الحياة في السلف الأول في بداية الأزمنة[104]. بين هذه النظرية ونظرية قبائل الوسط، ليس هناك إلا فارق واحد له شيء من الأهمية؛ فهنا، لا يكون التقمص من فعل الأسلاف أنفسهم، بل من فعل جني خاص، مكلف مهنيًا بهذه الوظيفة. لكن، يبدو أن هذا الجني نتاج دمج بين الوجوه المتعددة للأسلاف الأوائل في وجه واحد وحيد. وما يجعل هذه الفرضية مقبولة في الأقل، هو أن كلمتي أنجيا وأنجير (Anjir) متقاربتان بوضوح؛ والحال أن الكلمة الثانية تشير إلى الإنسان الأول، السلف البدئي الذي تحدر منه البشر جميعًا[105].

نجد الأفكار عينها في القبائل الهندية في أميركا. يقول كراوسه بأن التلينكيت يؤمنون بعودة نفوس الموتى إلى الأرض وبدخولها في أجساد نساء أسرها الحوامل. «بالتالي، عندما تحلم امرأة ما أثناء حملها بقريب متوفىً، فهي تعتقد أن نفس هذا القريب تغلغلت فيها. وإذا ما قدّم المولود الجديد أيّ علامة مميزة لدى المتوفى، يُنظر إليه بوصفه المتوفى نفسه وقد عاد إلى الأرض، ويسمى باسمه»[106]. كما أن هذا الاعتقاد يسود لدى الهايدا. والشامان هو الذي يكشف من هو القريب الذي تقمص في الطفل، بالتالي الاسم الذي يجب أن يتسمى به[107]. ويؤمن الكواكيوتل

(104) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 68, cf. 69 a,
حيث الحالة المشابهة لدى المحليين في نهر بروسربايين. لتسهيل العرض، وضعنا جانبًا التعقيدات المرتبطة باختلاف الجنسين. فنفس البنت مصنوعة من تشوي أمها، في حين أنها تتقاسم مع أخيها نغاي أبيهما. غير أن هذه الخصوصية التي ربما تأتي من أن نظامي النسَب استُخدما على التوالي لا تطاول مبدأ خلود النفس.

(105) Ibid., p. 16.

(106) يُنظر: Aurel Krause, *Die Tlinkit-Indianer* (Jena: H. Costenoble, 1885), p. 282.

(107) يُنظر: John Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida* (Leiden, E.J. Brill; New York, G.E. Stechert, 1905), pp. 117 ff.

بأن آخر من يموت يعود إلى الحياة في شخص أوّل طفل يولد في العائلة[108]، كما يسري الاعتقاد عينه لدى الهورون والإيروكوا والتينه (Tinneh) وقبائل كثيرة في الولايات المتحدة الأخرى[109].

بطبيعة الحال، تمتد شمولية هذه التصورات إلى الخلاصة التي استنتجناها منها، أي إلى التفسير الذي اقترحناه لفكرة النفس. كما أن الوقائع التالية تؤكد معقوليتها العامة.

نحن نعلم[110] أن كلّ فرد يخفي داخله شيئًا من القوة الغفل التي تنتشر في النوع المقدس؛ وهو ذاته ينتمي إلى هذا النوع. لكنّه ليس كذلك بوصفه كائنًا قابلًا للاختبار ومرئيًا؛ فما من شيء فيه، على الرغم من الرسوم والعلامات الرمزية التي يزين بها جسده، يوحي بشكل حيوان أو نبات. لا بدّ إذًا من وجود كائن آخر داخله يدرك نفسه من خلاله، ولو أنه يتصوره على هيئة حيوان أو نبات. أليس بدهيًا أن هذا القرين لا يمكن أن يكون إلا النفس، بما أن النفس هي أصلًا قرين للذات التي تبثّ الحياة فيها؟ وما يستكمل تعليل هذا التماهي هو أن أبرز الأعضاء التي يتقمّص فيها جزء من المبدأ الطوطمي الذي يحتويه كلّ فرد هي أيضًا تلك الأعضاء التي تقطن النفس فيها. هذه هي حال الدم. ففي الدم شيء من طبيعة الطوطم، مثلما يبرهن ذلك الدور الذي يقوم به في الطقوس الطوطمية[111]. لكنّ الدم هو في الوقت عينه أحد مقارّ النفس؛ أو بالأحرى هو النفس ذاتها مرئية من الخارج. حين يسيل الدم، تسيل الحياة، وتفلت النفس في الوقت عينه. تختلط النفس إذًا مع المبدأ المقدس الملازم الدم.

من جهة أخرى، إذا كان تفسيرنا صحيحًا، فلا بدّ أن يحتفظ المبدأ الطوطمي بشيء من الاستقلالية وهو يتغلغل في الفرد مثلما نفترض، نظرًا إلى

(108) يُنظر: Franz Boas, *Sixth Report of the Committee on the North-Western Tribes of Canada* (London: The Association, 1890), p. 59.

(109) يُنظر: Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains* (Paris, 1724), vol. 2, p. 434, and Emile Petitot, *Monographie des Dénè-Dindjié* (Paris: E. Leroux, 1876), p. 59.

(110) يُنظر أعلاه ص 265 وما تلاها.

(111) يُنظر أعلاه ص 189.

كونه متمايزًا نوعيًا عن الذات التي يتقمص فيها. والحال أن هذا بالضبط ما يزعم هويت بأنه رصده لدى الإيوين، فيقول: «أن تتصوّر هذه القبائل الطوطم بوصفه جزءًا من الإنسان بطريقة ما، فهذا ما تبرهنه بوضوح حالة المدعو أومبارا (Umbara) الذي سبق أن تحدثت عنه. إذ حكى لي أن أحد أفراد عشيرة العظّاءات المسنّنة (lace-lizards) أرسل إليه منذ بضع سنوات طوطمه أثناء نومه. دخل الطوطم في حلق النائم فأكل تقريبًا طوطمه الذي كان يقيم في صدره؛ وكاد ذلك يفضي إلى الموت»[112]. إذًا، صحيح تمامًا أن الطوطم يتجزأ أثناء فردنته وأن كل جزء من الأجزاء التي تنفصل على هذا النحو يؤدّي دور نفس، نفس تقيم في الجسم[113].

لكن، إليكم وقائع إثبات أكثر مباشرة. فإذا لم تكن النفس إلا المبدأ الطوطمي مفردنًا، فيجب، في الأقل في حالات معينة، أن تقيم صلات وثيقة إلى هذا الحد أو ذاك مع النوع الحيواني أو النباتي الذي يمثّل الطوطم شكله. وبالفعل، «يعتقد الغياوي غال (Geawe Gal)، وهي قبيلة من نيوويلز الجنوبية، بأن كلّ شخص يحمل داخله تآلفًا مع روح طائر أو دابة أو زاحف ما. ليس لأنهم يفترضون أن الفرد يتحدّر من هذا الحيوان؛ بل لأنهم يعتقدون بوجود قرابة بين الروح التي تبث الحياة في الإنسان وبين روح الحيوان»[114].

بل ثمة حالات يعتقَد فيها أن النفس تنبثق مباشرة من النبات أو الحيوان الذي يفيد كطوطم. يقول شتريلو إن الأرونتا يعتقدون أن المرأة إذا ما أكلت فاكهة بكمية كبيرة ستلد طفلًا تكون هذه الفاكهة طوطمًا له. وإذا ما كانت تنظر إلى كنغر عندما تشعر بأولى حركات الجنين، فهذا يعني أن راتابا كنغر دخلت

---

(112) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 147, Cf. p. 769.

(113) يتحدث كل من شتريلو: Strehlow, vol. 1, p. 15, footnote 2,

وشولتز: Schulze, p. 246,

عن النفس، مثلما يتحدث هويت هنا عن الطوطم، كما لو أنها تخرج من الجسم وتذهب لتأكل نفسًا أخرى. كذلك، رأينا أعلاه الألتجيرا أو الطوطم الأمومي يتجلى في الحلم مثلما تتجلى نفس أو روح.

(114) يُنظر: Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnal* (Melbourne: G. Robertson, 1880), p. 280.

جسدها وأخصبتها[115]. ونقل بيسداو[116] (H. Basedow) الواقعة عينها عند الووغيت[117] (Wogait). نحن نعلم من جانب آخر أن الراتابا والنفس شيئان يكاد التمييز بينهما يكون مستحيلًا. لكننا لم نكن لنستطيع أن ننسب للنفس مثل هذا الأصل لولا أننا نعتقد أنها مصنوعة من المادة عينها التي صنعت منها حيوانات أو نباتات النوع الطوطمي.

لهذا السبب، غالبًا ما تُصوَّر النفس في شكل حيوان. نحن نعلم أن الموت لا يعدّ أبدًا في المجتمعات الدنيا حدثًا طبيعيًا ينتج عن أسباب فيزيائية محض؛ فهو ينسب عادة للسحر المؤذي الذي يقوم به ساحر ما. وينطلق عدد كبير من القبائل الأسترالية لتحديد المسؤول عن هذا القتل من المبدأ القائل إن نفس القاتل، إذ تخضع لنوع من الضرورة، تأتي حتمًا لزيارة ضحيتها. لهذا، يوضع الجثمان على سقالة؛ ثمّ يمهّد التراب بعناية تحته وحوله، بحيث تسهل رؤية أي علامة مهما كانت صغيرة. ثمّ يعود الناس في اليوم التالي؛ فإذا مرّ حيوان في تلك الأثناء من هناك، يمكن بسهولة معرفة آثاره. ويكشف شكل تلك الآثار عن النوع الذي تعود له، وبذلك يستدَل على الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها المذنب. فيقال بأنه

---

(115) يُنظر: *Globus*, vol. 61 (1892), p. 289.

على الرغم من اعتراضات ليوناردي، أصرّ شتريلو على تأكيداته حول هذه النقطة، يُنظر: Strehlow, vol. 3, p. Xi.

يجد ليوناردي بعض التناقض بين هذا التأكيد وبين النظرية القائلة إن الراتابا تنبثق من الأشجار والصخور والتشورينغا. لكنّ الحيوان الطوطمي يجسد الطوطم مثلما تفعل الشجرة أو صخرة النانجا؛ يمكنه بالتالي أن يؤدي الدور عينه. وهذه الأمور المختلفة متعادلة من الناحية الميثولوجية.

(116) هربرت بيسداو (1881-1933)، باحث أنثروبولوجي وجيولوجي وسياسي ومستكشف وطبيب ممارس أسترالي. كان من بين القلائل في عصره الذين سجلوا الحياة التقليدية للمحليين الأستراليين، كما شارك في عدد كبير من البعثات الكبيرة الجيولوجية والاستكشافية والطبية في أواسط وشمال أستراليا. من أهم أعماله: *The Australian Aboriginal* **(البدائي الأسترالي)** و *Knightsof the Boomerang: Episodes From a Life Spent Among the Native Tribes of Australia* **(فرسان البومرانغ: حوادث من حياة انقضت بين القبائل الأصلية في أستراليا)**. (المترجمة)

(117) يُنظر: H. Basedow, «Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia,» *Transactions of the royal Society of South Australia*, vol. 31 (1907), p. 4.

يُنظر بصدد قبائل مقاطعة كايرنز (Cairns) (كوينزلاند الشمالية): *Man*, no. 86 (1909).

رجل من طبقة معينة أو من عشيرة معينة[118] في حال كان الحيوان طوطمًا لتلك العشيرة أو تلك الطبقة. هذا يعني أنه من المفترض أن تكون النفس أتت متنكّرة بالحيوان الطوطمي.

لا تزال مجتمعات أخرى تتصور النفس في شكل حيوان على الرغم من ضعف الطوطمية فيها أو اختفائها، إذ يعتقد المحليون في كاب بيدفورد (Cap Bedford) (كوينزلاند الشمالية) أن الطفل، لحظة دخوله جسم الأم، هو كَرَوان بنتًا كان وأفعى إذا كان صبيًا. ولاحقًا فحسب يتخذ شكلًا بشريًا[119]. يقول أمير فيد (Wied) إن كثيرًا من هنود أميركا الشمالية يقولون إن لديهم حيوانًا في جسمهم[120]. ويتصور البورورو (Bororo) في البرازيل النفس على هيئة طائر، ويعتقدون لهذا أنهم طيور من هذه التشكيلة[121]. في أماكن أخرى، يتصورونها في شكل أفعى أو عظاءة أو ذبابة أو نحلة وما إلى ذلك[122].

غير أن طبيعة النفس الحيوانية هذه للنفس تتجلى بصورة خاصة بعد الموت. ففي أثناء الحياة، يحجب شكل الجسم البشري هذه السمة جزئيًا. لكنها تعود إلى طبيعتها بعد أن يحررها الموت. فلدى الأوماها، يعتقد أعضاء عشيرتين من عشائر الجاموس في الأقل أن نفوس الموتى تمضي للالتحاق بالجواميس، أسلافهم[123].

---

(118) لدى الواكيلبورا، حيث لكل طبقة زواجية طواطمها الخاصة بحسب كور وهويت، يظهر الحيوان الطبقة، يُنظر: Curr, vol. 3, p. 28;

ولدى البوانديك، يكشف عن العشيرة، يُنظر: James Smith, *The Buandik Tribes of South Australian Aborigines* (E. Spiller, 1880), p. 128.

للمقارنة، يُنظر: A. Howitt, «On some Australian Beliefs,» *J.A.I.*, vol. 13 (1884), p. 191; vol. 14, p. 362; N. W. Thomas, «An American View of Totemism,» *Man*, no. 85 (1902); Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» pp. 347-348; Smyth, vol. 1, p. 110, and Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 513.

(119) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 83;

والأرجح أن ذلك نوع من الطوطمية الجنسية.

(120) يُنظر: M. Prinz Zu Wied, *Reise in das innere Nord-Amerika* (Coblenz, Bei J. Hœlscher, 1839), vol. 2, p. 190.

(121) يُنظر: K. von den Steinen, *Unter den Nalurvölkern Zentral-Bräsiliens* (Berlin: D. Reimer, 1894), pp. 511, 512.

(122) يُنظر: J. Frazer, *The Golden Bough* (New York; London, Macmillan and Co., 1894), vol. 1, pp. 250, 253, 256, 257, 258.

(123) يُنظر: *Third Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881-82), pp. 229, 233.

وينقسم الهوبي (Hopi) إلى عدد من العشائر التي كان أسلافها حيوانات أو كائنات في شكل حيواني. والحال أنهم يقولون وفق ما ذكر سكولكرافت إنهم يستعيدون شكلهم الأصلي عندما يموتون؛ فيعود كل منهم دبًا أو أيلًا، حسب العشيرة التي ينتمي إليها[124]. وفي كثير من الأحيان، تمضي النفس لتتقمص مجددًا في جسد حيوان[125]. والغالب الأرجح أن هذا هو مصدر عقيدة واسعة الانتشار، وهي عقيدة تناسخ الأرواح. ورأينا مدى ارتباك تايلور في تفسيرها[126]. وبالفعل، إذا كانت النفس مبدأً بشريًا أساسًا، فكم هو غريب هذا الميل الظاهر الذي تبديه في عدد كبير من المجتمعات للشكل الحيواني! وعلى عكس ذلك، يمكن تفسير كل شيء إذا كانت النفس بتكوينها ذاته قريبة جدًا من الحيوان؛ فهي تعود في تلك الحالة إلى طبيعتها الحقيقية بعد الحياة عندما تعود إلى العالم الحيواني. هكذا، نجد أن الإيمان بتناسخ الأرواح دليل جديد على أن العناصر التي تكوّن فكرة النفس قد استعيرت أساسًا من المملكة الحيوانية، مثلما تفترضه النظرية التي عرضناها توًا.

IV. تضاد النفس والجسد: ما هو هدفه؟

هكذا، نجد أن مفهوم الروح تطبيق خاص للمعتقدات المتعلقة بالكائنات المقدسة. وعبر ذلك، نستطيع تفسير الطابع الديني الذي اتسمت به هذه الفكرة منذ ظهورها في التاريخ، وهو طابع لا تزال تحتفظ به حتى اليوم. فلطالما نُظر إلى

---

(124) يُنظر: Henry Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States* (Philadelphia: Lippincott, 1857), vol. 4, p. 86.

(125) على سبيل المثال، عند الباتا (Batta) في سومطرة، يُنظر: *Golden Bough*, vol. 3, p. 420,
وفي ميلانيزيا R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), p. 178,
وفي أرخبيل المالوي Edward Tylor, «Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Concerning it,» *J.A.I.*, vol. 28, new series (1899), p. 147.

نلاحظ أن الحالات التي تقدّم فيها النفس بوضوح بعد الموت في شكل حيواني مستعارة من مجتمعات تأكّلت فيها الطوطمية إلى هذا الحد أو ذاك. إذ أن فكرة النفس ملتبسة بالضرورة حيث تكون المعتقدات الطوطمية نقية نسبيًا؛ إذ تتضمن الطوطمية أن النفس تنتمي إلى المملكتين معًا، ولا تستطيع حزم أمرها في أي من الجانبين بأسلوب حصري، لكنّها تتخذ أحيانًا مظهرًا وأحيانًا المظهر الآخر وفق الظروف. كلما تقهقرت الطوطمية، أصبح هذا الالتزام أقل ضرورة، وفي الوقت عينه تشعر الأرواح بحاجة أشدّ للتميز. حينذاك، تصبح التجانسات البارزة بين النفس والمملكة الحيوانية ملموسة، ولا سيما بعد أن تتحرر من الجسم البشري.

(126) يُنظر أعلاه ص 235. بصدد شمولية الإيمان بتناسخ الأرواح، يُنظر: Edward Tylor, *La Civilisation primitive*, 2 vols. (Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873; [1920]), vol. 2, pp. 8 ff.

النفس بوصفها شيئًا مقدسًا؛ وهي بهذه الصفة تتعارض مع الجسد الذي هو دنيوي بذاته. كما أنها لا تتميز من غلافها المادي تميزَ الداخل من الخارج فحسب؛ ولا يتصورها البشر بوصفها مصنوعة من مادة أكثر رقة وسيولة فحسب؛ بل إنها توحي، فضلًا عن ذلك، بشيء من تلك المشاعر التي يُحتَفَظ بها في كل مكان لما هو إلهي. وإذا لم يصنع البشر منها إلهًا، فهم يرون فيها في الأقل ومضة من الألوهية.

سيكون تفسير هذا الطابع الأساس غير ممكن لو كانت فكرة النفس مجرد حل ما قبل علمي لمشكلة الحلم. وما دام لا يوجد في الحلم ما يمكن أن يوقظ المشاعر الدينية، فلا يمكن أن تكون العلة التي نفسّر الحلم بها من طبيعة أخرى. لكن، إذا كانت النفس جزءًا من الجبلة الإلهية، فهي تمثّل فينا شيئًا مغايرًا لذواتنا؛ وإذا كانت مصنوعة بالطريقة الذهنية عينها التي استُخدمت لصنع الكائنات المقدسة، فمن الطبيعي أن تكون موضوعًا للمشاعر عينها.

إن الطابع الذي ينسبه الإنسان إلى نفسه على هذا النحو ليس نتاج وهم محض؛ فعلى مثال مفهوم القوة الدينية والألوهية، لا يخلو مفهوم النفس من الواقعية. صحيح أننا تكوّنّا من جزءين متمايزين يتعارض واحدهما مع الآخر مثلما يتعارض الدنيوي مع المقدس، ويمكن أن نقول، بمعنى ما، إن في داخلنا شيئًا إلهيًا؛ إذ لا يكتفي المجتمع، هذا المصدر الوحيد لكل ما هو مقدس، بتحريكنا من الخارج وبالتأثير فينا تأثيرًا عابرًا؛ بل إنه ينتظم فينا بأسلوب مستدام. وهو يثير فينا عالمًا كاملًا من الأفكار والمشاعر التي تعبّر عنه، لكنّه في الوقت عينه جزء أصيل ودائم فينا. حين يخرج الأسترالي من طقس ديني، لا تختفي التصورات التي أثارتها فيها أو أيقظتها فيه الحياة المشتركة دفعة واحدة. فصور الأسلاف الكبار والمآثر البطولية التي تخلّد الشعائر ذكراها وشتى الأعمال الرائعة التي جعلته العبادة يشارك فيها، أي باختصار المثُل المتنوعة التي طوّرها جماعيًا، تواصل العيش في وعيه، وتتميز بوضوح عن الانطباعات المبتذلة التي تثيرها فيه تعاملاته اليومية مع الأشياء الخارجية، وذلك عبر الانفعالات المرتبطة بتلك المثل والتأثير البالغ الخصوصية الذي تمارسه. تتمتع الأفكار الأخلاقية بالطابع عينه. المجتمع هو الذي طبعها فينا، وبما أن الاحترام الذي يوحي به ينتقل انتقالًا طبيعيًا إلى كل ما يصدر منه، فإن قواعده السلوكية القسرية تجد نفسها مزودة بفضل أصلها

بسلطة ورفعة لا تتمتع بهما حالاتنا الداخلية الأخرى، لهذا نوليها مكانة خاصة في مجمل حياتنا النفسية. وعلى الرغم من أن ضمائرنا الأخلاقية جزء من وعينا، فنحن لا نشعر بأننا على قدم المساواة معه، إذ لا نستطيع التعرف إلى أصواتنا في هذا الصوت الذي لا نسمعه إلا ليملي علينا الأوامر ويضع النواهي؛ بل إن النبرة التي يخاطبنا بها تحذّرنا من أنه يعبّر في دواخلنا عن شيء آخر غيرنا. إليكم ما هو موضوعي في فكرة النفس: أن التصورات التي يشكّل مجموعها حياتنا الداخلية تتكون من نوعين متباينين، ولا يمكن اختزال أحدهما بالآخر. يتعلق بعض هذه التصورات بالعالم الخارجي والمادي، في حين يتعلق بعضها الآخر بعالم مثالي ننسب إليه تفوقًا أخلاقيًا على الأول. نحن إذًا مصنوعون حقًا من كائنين يتوجهان من موقعين متباينين ومتعارضين تقريبًا، يمارس أحدهما على الآخر هيمنة حقيقية. هذا هو المعنى العميق للتعارض الذي تصوّرته بوضوح متفاوت الشعوب كلها بين الجسد والنفس، بين الكائنين المادي والروحي المتعايشين في دواخلنا. كثيرًا ما أكّد الباحثون في علم الأخلاق والواعظون أن المرء لا يستطيع إنكار واقعية الواجب وطابعه المقدس من دون الانحدار إلى المادية. وبالفعل، لو لم يكن لدينا مفهوم الواجبات الأخلاقية والدينية[127]، لاقتصرت حياتنا النفسية على بعد واحد، ولكانت حالات وعينا كلها بسوية واحدة، ولتلاشى فينا كل إحساس بالثنائية. لا شك في أنه من غير الضروري أبدًا، لجعل هذه الثنائية مفهومة، أن نتخيل مادة غامضة ولا يمكن تصورها، نطلق عليها اسم النفس، تتعارض مع الجسد. لكن، بما أن الأمر يتعلق هنا بمفهوم المقدس، فالخطأ يتعلق بمعنى الرمز الحرفي المستخدم ولا يتعلق بحقيقة الواقعة التي يرمز إليها. يبقى صحيحًا أن طبيعتنا مزدوجة؛ في دواخلنا حقًّا جزء من الألوهية لأن فيها جزءًا من تلك المثُل العليا التي هي نفس الجماعة.

(127) إذا كانت التصورات الدينية والأخلاقية تشكل حسب اعتقادنا العناصر الأساس في فكرة النفس، فنحن لا نعني أنها الوحيدة. فحول هذه النواة المركزية، تأتي حالات وعي أخرى لتتجمع، لها الطابع عينه، وإن بدرجة أقل. إنها حال جميع الأشكال العليا في الحياة الفكرية، بسبب القيمة الخاصة والتبجيل اللذين ينسبهما إليها المجتمع. حين نعيش حياة العلم أو الفن، يتولد لدينا انطباع بأننا نتحرك في حلقة من الأشياء التي تسمو على الإحساس؛ وهذا ما سوف تسنح لنا الفرصة لإظهاره بدقة أكبر في خاتمة هذا الكتاب. لهذا، لطالما عُدّت وظائف الذهن العليا تجليات نوعية لنشاط النفس، لكنّها لم تكفِ في ما يبدو لتشكيل مفهومها.

إذًا، النفس الفردية ليست سوى جزء من النفس الجماعية الخاصة بالمجموعة؛ إنها القوة الغفل التي تكوّن أساس العبادة، لكنها متجسدة في فرد تتحد بشخصيته؛ إنها مانا مفردنة. ربما ساهم الحلم في تحديد سمات ثانوية في الفكرة. ذلك أن عدم تماسك الصور التي تحتل أرواحنا أثناء النوم وعدم استقرارها، واستعدادها اللافت للتحول بعضها إلى الآخر، ربّما قدّما أنموذجًا لهذه المادة الغامضة الشفافة والمتحولة الشكل التي نعتقد أن نفسنا مصنوعة منها. من جهة أخرى، ربما كان الذهول والتخشب وغيرها ألهمت فكرة أن النفس متحركة وتغادر مؤقتًا الجسم حتى أثناء هذه الحياة؛ وسمح ذلك بتفسير بعض الأحلام. غير أن هذه التجارب والملاحظات كلها لم يكن لها سوى تأثير ملحق وتكميلي يصعب حتى إثبات وجوده. لأن الأساس حقًّا في المفهوم يأتي من مكان آخر.

لكن، ألا يسيء تكوين فكرة النفس هذا فهم طابعها الأساس؟ إذا كانت النفس مجرد شكل خاص من المبدأ غير الشخصي المنتشر في المجموعة وفي النوع الطوطمي وفي شتى أنواع الأشياء المرتبطة به، فهي ذاتها لاشخصية في أساسها. ينبغي إذًا أن تكون لها، بفوارق بسيطة، الخصائص عينها التي تتمتع بها القوة التي ليست إلا صيغة خاصة منها، ولا سيما بالتأثير عينه والقدرة عينها على الانتشار والسراية والوجود في كل مكان. غير أن الحال معاكسة تمامًا، إذ يطيب لنا أن نتخيل النفس على هيئة كائن متكامل ومحدد، متجمّع على نفسه ولا يمكن توصيله إلى الكائنات الأخرى؛ ونحن نجعل منه أساس شخصيتنا.

لكنّ هذه الطريقة في تصور النفس نتاج لتطوير متأخر وفلسفي. أما التصور الشعبي مثلما تشكّل عفويًا من التجربة المشتركة، فهو مختلف تمامًا، ولا سيما في البداية. فالنفس عند الأسترالي كيان شديد الغموض، أشكاله غير محددة وغائمة، ينتشر في الجسم البشري بأكمله. وعلى الرغم من أنها تتجلى خاصة في نقاط معينة، لكن ربما لا توجد نقاط يمكن أن تكون غائبة عنها بالكامل. هي إذًا تتمتع بنفوذ وانتشار وسراية وهيمنة تشبه ما تتمتع به المانا. ومثل المانا، تستطيع النفس الانقسام والتضاعف إلى ما لا نهاية، وتبقى في الوقت عينه كاملة في كل جزء من أجزائها؛ ومن هذه الانقسامات والتضاعف ينتج تعدد النفوس. من جهة أخرى، تظهِر عقيدة التقمص التي أثبتنا عموميتها جميع العناصر اللاشخصية في فكرة النفس، ومقدار أساسية هذه العناصر. فكي تتمكن نفس معينة من اكتساب شخصية

جديدة في كل جيل، ينبغي أن تكون الأشكال الفردية التي تغلّف نفسها فيها مرة إثر أخرى خارجية أيضًا، وألا ترتبط بطبيعتها الحقيقية. إنها ضرب من ماهية عمومية لا تتفردن إلا ثانويًا وسطحيًا. وينبغي من جانب آخر أن يكون هذا التصور للنفس اختفى تمامًا. لا تزال عبادة الرفات تظهِر أن نفس قديس بقواها الجوهرية كلها تواصل الالتصاق بعظامها بالنسبة إلى جماهير المؤمنين حتى اليوم؛ وهذا يقتضي أن نتصورها قادرة على الانتشار والانقسام والدخول في الوقت عينه في شتى أشكال الأشياء المتباينة.

مثلما نجد في النفس الصفات المميزة للمانا، تكفي تغيرات ثانوية وسطحية كي تتفردن المانا في شكل نفس. إننا ننتقل من الفكرة الأولى إلى الفكرة الثانية من دون انقطاع، فكل قوة دينية مرتبطة بطريقة خاصة بكائن محدد تشاركه خصائصه وتتخذ شكله وتصبح صنوه الروحي. في القاموس الذي وضعه تريغير للغتين الماورية (Maori) والبولينيزية، اعتقد أنه يستطيع تقريب مجموعة كبيرة من الكلمات من كلمة مانا، مثل ماناوا (Manawa) وماناامانا (Manamana) وغيرهما، تبدو أنها تنتمي إلى العائلة عينها وتعني: القلب والحياة والوعي. ألا يعني ذلك وجوب وجود صلة قرابة أيضًا بين الأفكار المعادلة، أي بين مفهوم القوة اللاشخصية ومفاهيم الحياة الداخلية والقوة الذهنية، أي النفس؟[128]. لذلك، فإن مسألة معرفة إن كانت التشورينغا مقدسة لأنها تفيد سكنًا لنفس، مثلما يعتقد سبنسر وغيلين، أم لأنها تمتلك فضائل لاشخصية، مثلما يعتقد شتريلو، تبدو لنا قليلة الأهمية وغير ذات بعد سوسيولوجي. أن تتصور الأذهان فاعلية شيء مقدس في شكل مجرد أو أن تنسبها إلى فاعل شخصي ما، فهذا أمر ليست له أهمية جوهرية. لأن الجذور النفسانية في كلا الاعتقادين متطابقة: يكون شيء ما مقدسًا لأنه يلهم، لسبب ما، شعورًا جماعيًا بالاحترام يحصّن ذلك الشيء من الإساءات الدنيوية. ولتفسير هذا الشعور، أحاله البشر تارة لسبب غامض غير دقيق، وتارة أخرى لكائن روحي محدد، له اسم وتاريخ؛ غير أن هذه التأويلات المتباينة تضاف إلى ظاهرة أساس هي عينها في كلتا الحالتين.

---

(128) يُنظر: Edward Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary* (Wellington: Lyon and Blair, 1891), pp. 203-205.

في أي حال، هذا هو ما يفسّر الالتباسات الغريبة التي صادفنا أمثلة عليها. قلنا إن الفرد ونفس السلف التي يجسدها أو تلك التي نفسه انبثاق لها والتشورينغا الخاصة به وحيوانات النوع الطوطمي هي أشياء متعادلة جزئيًا وقابلة للاستبدال في ما بينها. فهي جميعًا ومن جوانب معينة تؤثّر في الوعي الجمعي بالأسلوب عينه. وإذا كانت التشورينغا مقدسة، فبسبب مشاعر الاحترام الجماعية التي يوحي بها الشعار الطوطمي المحفور على سطحها؛ والحال أن الشعور عينه يرتبط بالحيوانات أو النباتات التي يعيد الطوطم إنتاج شكلها الخارجي، ويرتبط بنفس الفرد بما أن البشر يفكرون في هذه النفس في شكل الكائن الطوطمي، ويرتبط أخيرًا بنفس السلف، علمًا أن نفس الفرد هي مجرد مظهر خاص لنفس السلف. هكذا، تتمتع شتى الأشياء، الواقعية أو المثالية، بجانب مشترك تستثير عبره في الأذهان حالة انفعالية واحدة، فتختلط بفعل ذلك. وما دام يُعبّر عن تلك الأشياء بتصور واحد وحيد، فهي غير قابلة للتمييز بينها. هكذا، أمكن أن يرى الأرونتا في التشورينغا جسدًا مشتركًا بين الفرد والسلف وحتى الكائن الطوطمي. إنها طريقة يعبّر فيها لذاته عن هوية المشاعر التي تكون هذه الأشياء المختلفة موضوعًا لها.

لكن، لا ينتج من اشتقاق فكرة النفس من فكرة المانا على الإطلاق أن تكون الأولى ذات أصل متأخر نسبيًا، ولا وجود حقبة في التاريخ لم يعرف البشر فيها القوى الدينية إلا بأشكال لاشخصية. فنحن نقدّم افتراضًا اعتباطيًا عندما نقصد بتعبير ما قبل الأرواحية الإشارة إلى حقبة تاريخية كانت الأرواحية فيها مجهولة بالكامل[129]؛ إذ ليس هناك شعب لم تتعايش فيه فكرة النفس وفكرة المانا. وليس من حقنا بالتالي افتراض أنهما تشكلتا في وقتين متمايزين؛ بل إن كل شيء يثبت أنهما متزامنتان بوضوح. ومثلما لا توجد مجتمعات لا أفراد فيها، كذلك لا تستطيع القوى اللاشخصية التي تنبثق من الجماعة أن تتشكل من دون أن تتجسد في الأذهان الفردية حيث تتفردن هي نفسها. وواقع الأمر أننا لسنا هنا أمام

(129) إنها أطروحة برويس في مقالات *Globus* التي ذكرناها مرات عدة. يبدو أن ليفي برول يميل هو أيضًا إلى التصور عينه. يُنظر: Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1910), pp. 92-93.

سيرورتين مختلفتين، بل أمام مظهرين مختلفين لسيرورة واحدة وحيدة. صحيح أن هذين المظهرين لا يتمتعان بالأهمية عينها، فأحدهما أكثر أساسية من الآخر. كما لا تفترض فكرة المانا فكرةَ النفس؛ فمن أجل أن تتمكن المانا من التفردن والتجزؤ إلى نفوس متمايزة، ينبغي بداية أن تكون موجودة، وألا يتعلق ما في داخلها بالأشكال التي تتخذها في أثناء تفردنها. على عكس ذلك، لا يمكن فهم فكرة النفس إلا بالصلة مع فكرة المانا. وعلى هذا الأساس، نستطيع حقًا القول إنها ناتجة عن تشكل ثانوي؛ لكنّ الأمر يتعلق بتشكل ثانوي بالمعنى المنطقي للكلمة، لا بمعنى التسلسل التاريخي.

V. فرضية لتفسير الإيمان بالبقاء

لكن ما هو أصل إيمان البشر ببقاء النفس بعد موت الجسم، بل ببقائها زمنًا غير محدود؟

ينتج من التحليل الذي قمنا به أن الإيمان بالخلود لم يتشكل إطلاقًا تحت تأثير أفكار أخلاقية، إذ لم يتخيل الإنسان أن يديم وجوده بعد القبر من أجل ضمان ثواب عادل للأفعال الأخلاقية في حياة أخرى، في حال لم يحصل عليه في هذه الحياة؛ إذ رأينا أن كل اعتبار من هذا القبيل كان غريبًا عن التصور البدائي للماوراء.

ليس في وسعنا التوقّف أكثر من ذلك عند فرضية أن البشر تصوّروا الحياة الأخرى بوصفها وسيلة للإفلات من فكرة الفناء الرهيبة. بداية، ينبغي أن تكون الحاجة إلى البقاء الشخصي قوية جدًا في الأصل. عمومًا، يقبل البدائي فكرة الموت بشيء من عدم المبالاة. وبما أنه تمرّن على إيلاء اهتمام ضئيل لفرديته واعتاد على تعريض حياته للخطر باستمرار، فهو يتخلى عنها بسهولة نسبية[130]. فضلًا عن ذلك، ليس في الخلود الذي تعِده به الأديان التي يمارسها أي سمة شخصية. ففي عدد كبير من الحالات، لا تواصل النفس أو لا تواصل وقتًا طويلًا شخصية المتوفى، بما أنها تنسى وجودها السابق وتمضي بعد حين من الوقت

(130) يُنظر حول هذه النقطة: Emile Durkheim, *Le Suicide* (Paris: P.U.F; Alcan, 1897), pp. 233 ff.

لتبث الحياة في أجسام أخرى وتصبح بذلك المبدأ المحيي للشخصيات الجديدة. وحتى لدى الشعوب الأكثر تقدمًا، لم يكن الوجود الشاحب والحزين الذي عاشته الظلال في شيول[131] (Scheol) أو في إريبيا[132] (Erèbe) يستطيع تخفيف الأسى الذي تخلّفه ذكرى الحياة الضائعة.

ثمة تفسير أكثر إقناعًا، يُربط تصور وجود حياة بعد الموت بتجارب الحلم، إذ يظهر أقاربنا وأصدقاؤنا الموتى لنا في الحلم، حيث نراهم يتصرفون ونسمعهم يتكلمون؛ فكان طبيعيًا أن نستنتج أنهم لا يزالون موجودين. لكن، إذا كانت هذه الملاحظات أفادت في تأكيد الفكرة بعد ولادتها، فيبدو أنها لم تكن قادرة على اختراعها. ذلك أن الأحلام التي نرى فيها أشخاصًا ميتين وقد عاشوا مجددًا نادرة جدًا وقصيرة جدًا، وهي لا تترك إلا ذكريات غائمة بحيث لا يمكن أن تكون هي التي اقترحت على البشر منظومة معتقدات بهذه الأهمية. هناك عدم تساوق ملحوظ بين المفعول والسبب المنسوب إليه.

ما يجعل المسألة مربكة هو أن مفهوم النفس بذاته لم يكن يتضمن فكرة البقاء، بل كان يبدو أنه يستبعدها. إذ رأينا أن النفس، مع بقائها متمايزة عن الجسم، تعدّ متلاحمة معه تلاحمًا وثيقًا؛ فهي تشيخ حالما يشيخ وتعاني من شتى الأمراض التي تصيبه؛ فكان لا بدّ من أن يبدو موتها معه أمرًا طبيعيًا. وفي الأقل، كان من المفترض أن نعتقد بأنها تكفّ عن الوجود ابتداءً من اللحظة التي تفقد فيها نهائيًا شكلها الأول، حيث لا يبقى منها شيء مما كانت عليه. لكن ابتداءً من هذه اللحظة بالذات، تنفتح أمامها حياة جديدة.

---

(131) مصطلح عبراني يشير إلى «إقامة الموتى»، «قبر البشرية المشترك»، البئر، وهو مكان يلتقي فيه العادلون والمجرمون، الملوك والعبيد، الورعون والكفرة بعد موتهم ليسكنوا فيه بصمت ويتحولوا إلى رماد. لكنّه ليس مصيرًا نهائيًا، وتذكر نصوص أولئك الذين «ينجون منه» وأولئك الذين يصعدون مجددًا منه، وما إلى ذلك. (المترجمة)

(132) إله جهنمي من الميثولوجيا الإغريقية، ولد من كاوس (Chaos)، الربة الأولية لهذا الكون في الميثولوجيا الإغريقية، والتي سبقت كل خلق وكل خليقة. يشخص إريبيا الظلمات وظلام الجحيم. وهو شقيق وزوج نيكس (Nyx) (الليل)، أنجبا أثير (السماء العليا) وهيميرا (النهار). تحول إلى نهر لأنه أنقذ التيتان ومنح اسمه بذلك إلى منطقة في الجحيم تعبرها نفوس الموتى وتقع بين عالم الأحياء والجحيم. (المترجمة)

تزوّدنا الأساطير التي نقلناها آنفًا بالتفسير الوحيد الذي يمكن تقديمه لهذا الاعتقاد. إذ رأينا أن نفوس المواليد الجدد كانت إما انبثاقات من نفوس أسلاف أو تلك النفوس عينها وقد تقمّصت. لكن، كي تتمكّن من أن تتقمّص أو تصدر دوريًا انبثاقات جديدة، كان ينبغي أن تواصل الحياة بعد موت أصحابها الأوائل. يبدو إذًا أن البشر أقرّوا حقًا ببقاء الموتى ليتمكنوا من تفسير ولادة الأحياء. فليست لدى البدائي فكرة عن إله كلي القدرة يُخرِج النفوس من العدم. يبدو له أنه لا يمكن صنع النفوس إلا باستخدام النفوس. إذًا، لا يمكن أن تكون تلك النفوس المولودة إلا أشكالًا جديدة للنفوس التي كانت. بالتالي، ينبغي أن تواصل الأخيرة وجودها كي تتمكن نفوس أخرى من التشكّل. وفي نهاية المطاف، فإن الإيمان بخلود النفوس هو الطريقة الوحيدة التي يتمكّن عبرها الإنسان من أن يفسّر لنفسه واقعة لا يمكن إلا أن تلفت انتباهه؛ إنها واقعة خلود حياة الجماعة. الأفراد يموتون، غير أن العشيرة تخلّد. بالتالي، ينبغي أن تتمتع القوى التي تصنع حياته بالخلود عينه. والحال أن هذه القوى هي النفوس التي تبث الحياة في أجسام الأفراد؛ ففيها وبها تتحقق الجماعة. ويجب أن تدوم لهذا السبب. بل من الضرورة بمكان أن تبقى مطابقة لنفسها حين تدوم؛ فبما أن العشيرة تحافظ دائمًا في شكلها المميز، ينبغي أن تُتصور الجبلة الروحية التي صنعت منها بوصفها غير متبدلة كميًا. وبما أن العشيرة هي ذاتها والمبدأ الطوطمي هو ذاته، فيجب أن تكون النفوس هي ذاتها، نظرًا إلى أن النفوس ليست إلا المبدأ الطوطمي المتجزئ والمخصص. هكذا، توجد هيولى إنباتية، غامضة الطبيعة، تنتقل من جيل إلى جيل وتكوّن، أو في الأقل يُعتقد أنها تكوّن، وحدة العشيرة الروحية عبر الزمن. لا يخلو هذا المعتقد من حقيقة موضوعية، على الرغم من طابعه الرمزي. فبينما أن الجماعة ليست خالدة بالمعنى المطلق للكلمة، إلا أنها تبقى أكثر من بقاء الأفراد وتولد مجددًا وتتقمص في كل جيل جديد.

ثمة واقعة تؤكد هذا التأويل. إذ رأينا أن الأرونتا، وفق شهادة شتريلو، يميزون نوعين من النفوس؛ من جهة، نفوس أسلاف الألشيرينغا، ومن جهة أخرى نفوس الأفراد الذين يشكّلون واقعيًا عديد العشيرة في كل لحظة من لحظات التاريخ. ولا تعيش نفوس الأفراد بعد موت الجسد إلا لوقت قصير نسبيًا؛ ثمّ تفنى بعد ذلك. وحدها نفوس الأسلاف خالدة؛ وهي لا تفنى، مثلما أنها لم تُخلق. والحال أنه

من اللافت للانتباه أنها الوحيدة أيضًا التي يكون خلودها ضروريًا لتفسير ديمومة الجماعة؛ لأن ضمان خلود العشيرة وظيفة محصورة بها وبها فقط نظرًا إلى أن كل حمل هو من فعل تلك النفوس. أما النفوس الأخرى فليس لديها في هذا الشأن أي دور تؤدّيه. بالتالي، لا يقال عن النفوس إنها خالدة إلا ما دام هذا الخلود مفيدًا لفهم استمرارية الحياة الجماعية.

هكذا، لم تكن الأسباب التي استثارت أولى المعتقدات المتعلقة بوجود حياة أخرى عديمة الصلة بالوظائف التي كان على المؤسسات التالية للموت أن تؤديها في ما بعد. لكن بعد أن ولدت تلك المعتقدات، سرعان ما استُخدمت لغايات مغايرة لتلك التي كانت أولى أسباب وجودها. ونحن نراها، منذ المجتمعات الأسترالية، تبدأ في تنظيم نفسها لهذه الغاية. كما أنها لم تكن بحاجة من أجل تحقيق ذلك إلى الخضوع لتحولات جوهرية. وكم هو حقيقي أن المؤسسة الاجتماعية عينها تستطيع أن تقوم على التوالي بوظائف مختلفة من دون أن تغير طبيعتها!

VI. فكرة النفس وفكرة الشخص

لوقت بعيد خلا، كانت فكرة النفس، ولا تزال حتى الآن جزئيًا، الشكل الشعبي لفكرة الشخصية[133]. بالتالي، ينبغي أن يساعدنا نشوء أولى هاتين الفكرتين في فهم كيفية تشكّل الثانية.

ينتج مما سبق أن مفهوم الشخص هو نتاج لنوعين من العوامل؛ أحد هذين النوعين غير شخصي أساسًا: إنه المبدأ الروحي الذي يكون للجماعة بمنزلة النفس، فهو الذي يشكّل مادة نفوس الأفراد. والحال أنه ليس ملكًا لأحد بصورة خاصة، بل جزء من الإرث الجماعي؛ فيه وعبره، تتواصل ضروب الوعي كلها.

---

(133) ربما يعترض بعضهم بأن الوحدة هي الخاصية المميزة للشخصية، في حين أن البشر تصوّروا على الدوام النفس بوصفها متعددة وقابلة للانقسام إلى ما لا نهاية تقريبًا. لكننا نعلم اليوم أن وحدة الشخص هي أيضًا مصنوعة من أجزاء، وأنها هي أيضًا قابلة للانقسام والتفكك. بيد أن مفهوم الشخصية لا يختفي لمجرد أننا لم نعد نتصورها في شكل ذرة ميتافيزيقية وغير قابلة للانقسام. والأمر مماثل في ما يخص تلك التصورات الشعبية للشخصية والتي وجدت تعبيرها في فكرة النفس. وهي تظهِر أن الناس شعروا دائمًا بأن الشخصية البشرية لا تتمتع بتلك الوحدة المطلقة التي نسبها إليها بعض الميتافيزيقيين.

لكن من جهة أخرى، وكي توجد شخصيات منفصلة، ينبغي أن يتدخل عامل آخر يجزّئ هذا المبدأ ويمايزه: بعبارات أخرى، لا بد من عامل يفردن، والجسم هو الذي يؤدّي هذا الدور. فبما أن الأجسام متمايز بعضها عن بعض، وبما أنها تحتل نقاطًا مختلفة في الزمان والمكان، يشكّل كلّ منها وسطًا خاصًا تأتي التصورات الجماعية لتنعكس فيه وتتلون بأسلوب مختلف. ينتج من ذلك أنه إذا كانت شتى صنوف الوعي المنخرطة في هذه الأجسام تطلّ على العالم عينه، أي عالم الأفكار والمشاعر التي تصنع الوحدة المعنوية في الجماعة، فهي لا تراه كلها من الزاوية عينها؛ وكلّ وعي منها يعبّر عنه بطريقته الخاصة.

هذان العاملان متساويان في عدم إمكان الاستغناء عنهما، بيد أن العامل الأول ليس بالتأكيد أقلهما أهمية؛ فهو الذي يقدم المادة الأولية لفكرة النفس. وربما نستغرب أن نرى دورًا بهذه الأهمية وهو يُنسب إلى العنصر اللاشخصي في نشوء مفهوم الشخصية. لكنّ التحليل الفلسفي لفطرة الشخص، والذي سبق بزمن طويل التحليل السوسيولوجي، توصّل لنتائج مماثلة بهذا الصدد. وكان لايبنتز أحد أولئك الذين أحسّوا بقوة بماهية الشخصية؛ فجوهر الفرد هو قبل كل شيء كائن شخصي ومستقل. وعلى الرغم من ذلك، يتطابق محتوى كل منها مع الجواهر الأخرى بالنسبة إلى لايبنتز، فجميعها ضروب من الوعي تعبّر عن موضوع واحد هو العالم؛ وبما أن العالم نفسه ليس إلا منظومة من التصورات، فكل وعي خاص ليس في نهاية المطاف إلا انعكاسًا للوعي الكوني. لكنّ كلًا من تلك الجواهر يعبّر عن وجهة نظره وبطريقته. نحن نعلم كيف أتى ذلك التباين في الرؤى من تباين تموضع جواهر الأفراد بعضها بالنسبة إلى بعض وبالنسبة إلى المنظومة الكاملة التي تشكّلها.

أما كانط، فيعبّر بأسلوب آخر عن الشعور عينه. فهو يرى أن حجر الزاوية في الشخصية هو الإرادة. والحال أن الإرادة هي القدرة على الفعل بموجب العقل، والعقل هو النقطة الأشدّ لاشخصية فينا. العقل ليس عقلي أنا، إنما هو العقل البشري عمومًا. إنه قدرة الذهن على الارتقاء فوق الخاص والملازم والفردي، ليفكّر بصورة شمولية. نستطيع إذًا القول من وجهة النظر هذه بأن ما يجعل الإنسان شخصًا هو كيفية اختلاطه مع البشر الآخرين، هذا ما يجعل منه إنسانًا، وليس

ذلك الإنسان تحديدًا. وعلى عكس ذلك، ينظر كانط إلى الأحاسيس والجسد، وباختصار إلى كل ما يفردن، بوصفه خصم الشخصية.

ذلك أن التفردن ليس الميزة الأساس للشخص. الشخص ليس ذاتًا فريدة فحسب، يتميز من جميع الذوات الأخرى، إنه فضلًا عن ذلك، وبصورة خاصة، كائن تنسب إليه استقلالية نسبية عن الوسط الذي يتواصل معه على نحو أوثق. نتصوره قادرًا على تحريك ذاته إلى حد ما: وهذا ما عبّر عنه لايبنتز بأسلوب فيه مبالغة، حين قال عن جوهر الفرد إنه يتشكل بالكامل في الخارج. والحال أن تحليلنا يسمح بتصور كيفية تشكل هذا التصور وإلى ماذا يستجيب.

وبالفعل، تتمتع النفس، وهي تعبير رمزي عن الشخصية، بالصفة عينها. فعلى الرغم من اتحادها الوثيق بالجسم، يعتقد البشر أنها متمايزة عنه بعمق وأنها تتمتع باستقلالية كبيرة عنه. أثناء الحياة، تستطيع أن تغادره مؤقتًا وهي تنسحب منه نهائيًا عند الموت. وهي لا تخضع له البتّة، إنما تسيطر عليه بالمكانة الأسمى التي تحملها. صحيح أنها يمكن أن تستعير شكله الخارجي فتتفردن داخل هذا الشكل، لكنّها لا تدين للجسم بشيء أساس. والحال أن هذه الاستقلالية التي نسبتها جميع الشعوب إلى النفس ليست وهمية محض، ونحن نعرف الآن أساسها الموضوعي. صحيح تمامًا أن العناصر التي تفيد في تشكيل فكرة النفس، وتلك التي تدخل في تصور الجسم، تأتي من مصدرين مختلفين ومستقلين واحدهما عن الآخر. بعض تلك العناصر مصنوع من الانطباعات والصور المنبثقة من أرجاء الجسم البشري كله؛ وتتمثل الأخرى في أفكار ومشاعر تأتي من المجتمع وتعبّر عنه. وبالتالي، لا تشتق الأولى من الثانية. هكذا، يوجد فعلًا جزء منّا لا يكون معتمدًا اعتمادًا مباشرًا على العامل العضوي: إنه كلّ ما يمثّل المجتمع في دواخلنا. فالأفكار العامة التي يحفرها الدين أو العلم في أذهاننا والعمليات العقلية التي تفترضها هذه الأفكار والمعتقدات والمشاعر التي تكمن في أساس حياتنا المعنوية، جميع هذه الأشكال العليا من النشاط النفسي التي يوقظها المجتمع ويطورها فينا، تتبع الجسم، مثل أحاسيسنا وحالاتنا المرتبطة بالإحساس الشامل. ذلك أن عالم التصورات الذي تجري فيه الحياة الاجتماعية يضاف، كما أظهرنا، إلى قوامها المادي، على الرغم من أنه بعيد في أصله منها؛ والحتمية التي تسود فيه هي إذًا أكثر مرونة بكثير من تلك

التي تستقي جذورها من تركيب أنسجتنا، وتترك للفاعل انطباعًا مبررًا بحرّية أكبر. يمتلك الوسط الذي نتحرّك فيه على هذا النحو شيئًا أقلّ كثافة وأقل مقاومة؛ لذلك نشعر براحة أكبر فيه. وباختصار، فإن الوسيلة الوحيدة المتوافرة لدينا للتحرر من القوى الفيزيائية هي معارضتها بقوى جمعية.

لكنّ ما نكتسبه من المجتمع هو أنصبة نتقاسمها مع رفاقنا. وليس صحيحًا على الإجمال أننا نكون أكثر شخصية لأننا أكثر فردنة. فالمصطلحان ليسا إطلاقًا مترادفين، بل هما بمعنى ما يتعارضان أكثر مما ينطوي أحدهما في الآخر. ولئن كان الهوى يفردن، فإنه يخضِع. ثمّ إن أحاسيسنا فردية أساسًا؛ لكننا نكون أشخاصًا بقدر ما نتحرر من الحواس، ونكون أقدر على التفكير وعلى الفعل بوساطة المفاهيم. إن أولئك الذين يصرّون على كل ما هو اجتماعي في الفرد لا يعنون بذلك إنكار الشخصية أو خفض مكانتها. إنما هم يرفضون فحسب خلطها بواقعة التفريد[134].

---

(134) نحن لا ننفي من أجل ذلك أهمية الفاعل الفردي؛ فهو يفسر نفسه من وجهة نظرنا بالسهولة التي يفسر بها نقيضُه. إذا كان العنصر الأساس في الشخصية هو الجانب الاجتماعي الموجود فينا من جانب آخر، فلا يمكن أن توجد حياة اجتماعية إلا إذا كان الأفراد المتمايزون متشاركين، وهي تكون أكثر غنًى كلما كان عددهم أكبر وكلما كانوا بعضهم مختلفًا عن بعض. بالتالي، فإن العامل الفردي شرط للعامل اللاشخصي. والعكس لا يقلّ صحّة، لأن المجتمع نفسه مصدر مهم للتمايزات الفردية، يُنظر:
Emile Durkheim, *Division du travail social*, 3ème éd. (Paris: F. Alcan, 1935), pp. 627 ff.

الفصل التاسع

مفهوم الأرواح والآلهة

في كلامنا على مفهوم النفس، خرجنا من دائرة القوى اللاشخصية. لكنّ الأديان الأسترالية تعترف بشخصيات أسطورية من مرتبة عليا فوق النفس: الأرواح والأبطال الممدّنون بل حتى الآلهة بمعنى الكلمة. ومن دون أن ندخل في تفاصيل الميثولوجيات، يجب علينا في الأقل البحث عن الشكل الذي تقدّم به هذه الفئات الثلاث من الكائنات الروحية عينها في أستراليا، والطريقة التي ترتبط بها بمجمل المنظومة الدينية.

I. الفارق بين النفس والروح

ليست النفس روحًا، فهي محتجزة داخل جسم بشري محدد؛ وعلى الرغم من أنها تستطيع الخروج منه في لحظات معينة، فهي حبيسة فيه عمومًا، ولا تفلت منه نهائيًا إلا بالموت، وقد رأينا صعوبة إتمام هذا الانفصال. أما الروح، فعلى الرغم من أنها كثيرًا ما ترتبط بصلات وثيقة مع موضوع معين، مع ينبوع أو صخرة أو شجرة أو نجم أو غيرها، وعلى الرغم من أنها تفضل البقاء في ذلك الموضوع، فهي تستطيع أن تبتعد منه حين تشاء لتقيم لنفسها وجودًا مستقلًا في الفضاء. بذلك، تكون حلقة نشاطها أكثر اتساعًا، وهي تستطيع أن تؤثّر في جميع الأفراد الذين يقتربون منها أو الذين تقترب منهم. أما النفس، فليس لها أي نفوذ إلا على الجسم الذي تبث الحياة فيه؛ ونادرًا جدًا ما يحدث أن تؤثّر في ذوات أجنبية أثناء حياتها الأرضية.

لكن، إذا لم تكن النفس تتمتع بالخصائص المميزة التي تتمتع بها الروح، فهي تكتسبها، في الأقل جزئيًا، بعد الموت، إذ إنها تتمتع، بعد أن تنفصل عن الجسد وما دامت لم تنزل مجددًا في جسد ما، بحرية الحركة التي تتمتع بها الروح. صحيح أنه يفترض بها أن تمضي إلى بلاد النفوس بعد إنجاز شعائر الحداد؛ لكنّها بداية تبقى وقتًا طويلًا نسبيًا حول القبر. وفضلًا عن ذلك، في حين أنها تكون قد ابتعدت من المخيم ابتعادًا نهائيًا، يُعتقد أنها تواصل الطواف حوله، في الدغل[1]. عمومًا، يتصوّرها البشر بوصفها كائنًا خيّرًا، ولا سيما بالنسبة إلى أعضاء عائلتها الباقين على قيد الحياة؛ بل رأينا أن نفس الأب تأتي للمساعدة في نموّ أبنائه أو أحفاده. لكن يحدث أيضًا أن تبرهن قسوة حقيقية؛ كل شيء يتعلق بمزاجها وبأسلوب معاملة الأحياء إياها[2]. لذلك، يُنصح النساء والأطفال خاصة بعدم المغامرة بالخروج من المخيم ليلًا لئلّا يعرّضوا أنفسهم للقاءات خطرة[3].

غير أن الطيف ليس روحًا حقيقية. فهو بداية لا يتمتع عمومًا إلا بقدرة فعل محدودة؛ ثمّ إنه لا يتمتع بمزايا محددة، فهو كائن متسكّع، ليست له أي مهمة محددة؛ فقد أدّى الموت إلى وضعه خارج الأطر النظامية كلها؛ كأنه ينتمي إلى طبقة أدنى مقارنة بالأحياء. أما الروح، فهي تتمتع على عكس ذلك بفاعلية معينة، بل تعرَّف بهذه الفاعلية؛ وهي معدّة سلفًا لنظام معين من الظواهر الكونية أو الاجتماعية؛ ولديها وظيفة دقيقة إلى هذا الحد أو ذاك، عليها القيام بها في منظومة العالم.

لكنّ هناك نفوسًا تفي بهذا الشرط المزدوج وهي أرواح بالمعنى الحرفي للكلمة. إنها نفوس تلك الشخصيات الأسطورية التي وضعتها المخيلة الشعبية في أصل الأزمنة، أهالي الألشيرينغا أو الألجيرانغاميتجينا عند الأرونتا، والمورامورا عند قبائل بحيرة إير، والموك كورناي عند الكورناي، وهلمّ جرّا. بمعنى ما، إنها لا تزال نفوسًا بما أنه يُعتقد أنها لطالما كانت تبث الحياة في أجسام انفصلت عنها في لحظة معينة. لكنّها كانت تمتلك أصلًا قدرات استثنائية حين كانت تحيا حياة

---

(1) يُنظر: Walter Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» *North Queensland ethnography*, Bulletin no. 5 (1903), § 65, 68, and B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 514, 516.

(2) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 515, 521; James Dawson, *Australian Aborigines* (Australia, 1881), p. 58, and Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 67.

(3) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 517.

أرضية كما رأينا؛ إذ كان لديها مانا أعلى من مانا البشر العاديين واحتفظت بها. كما أنها، فضلًا عن ذلك، مكلّفة مهمات محددة.

وفي المقام الأول، إذا قبلنا رواية سبنسر وغيلين أو رواية شتريلو، تعود إلى تلك النفوس مهمة ضمان استمرارية عديد العشيرة. إنها مكلّفة ظاهرة الحمل.

ولا تنتهي مهمة السلف بعد إتمام الحمل، إذ يرافقه السلف، لاحقًا، حين يصبح الطفل رجلًا في الصيد ويسقِط الطريدة نحوه ويحذّره، عبر الأحلام، من الأخطار التي يمكن أن يتعرّض لها، ويحميه من أعدائه، ويقوم بغير ذلك من المهام. حول هذه النقطة، يتفق شتريلو تمامًا مع سبنسر وغيلين[4]. وصحيح أننا سوف نتساءل كيف يمكن، في رواية سبنسر وغيلين، أن يقوم السلف بهذه المهمة؛ فبما أنه يتقمص لحظة الحمل، فمن المفترض في ما يبدو أن يتماهى مع نفس الطفل، بالتالي فهو لا يستطيع حمايته من خارجه. لكنّ السبب هو أنه في الواقع لا يتقمّص بالكامل؛ فهو ينشطر فحسب. إذ يتغلغل جزء منه في جسم المرأة ويخصبها؛ ويواصل جزء آخر وجوده في الخارج ويقوم، باسم خاص هو أرومبورينغا (Arumburinga)، بوظيفة الجنيّ الذي يؤمّن الحماية[5].

نرى كم هي القرابة وثيقة بين هذه الروح القديمة والجينيوس (genius) عند اللاتينيين والديمون (δαίμων) لدى الإغريق[6]. إن الهوية الوظيفية كاملة بين هؤلاء والقبائل الأسترالية. وبالفعل، فإن الجينيوس هو بداية ذاك الذي ينجب (qui gignit)؛ وهو يعبّر عن القدرة الإنجابية ويشخصنها[7]. لكنّه في الوقت عينه حامي فرد بعينه، وموجّه إياه، ومرتبط بشخصه[8]. وهو أخيرًا يختلط بشخصية هذا الفرد؛ إنه يمثّل مجمل الاستعدادات والميول التي تميزه وتجعل له مظهرًا يميزه وسط

---

(4) Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 2, p. 76, footnote 1, and Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 514, 516.

(5) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 513.

(6) حول هذه المسألة، يُنظر: Augusto Negrioli, *Dei Genii presso i Romani* (1900); يُراجع مدخلَي: «Daimon» و«Genius» في: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Ludwig Preller, *Roemische Mythologie* (Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1881), vol. 2, pp. 195 ff.

(7) يُنظر: Negrioli, p. 4.

(8) Ibid., p. 8.

البشر الآخرين[9]. من هنا، تأتي العبارة المعروفة: **اتباع المرء طبعه الطبيعي** بشكليه (indulgere genio) و(defraudare genium). في الحقيقة، يعدّ الجينيوس شكلًا آخر، قرينًا لنفس الفرد. وهذا ما يبرهنه الترادف الجزئي بين كلمتي جينيوس ومانس[10] (manes). فالمانِس هي الجينيوس بعد الموت؛ لكنها أيضًا ما يبقى من المتوفى، أي نفسه. وبالطريقة عينها، ليست نفس الأرونتا والنفس القديمة التي تقوم بدور الجينيوس إلا مظهرين متباينين لكائن واحد وحيد.

لكنّ السلف لا يتوضّع بطريقة نهائية بالنسبة إلى الأشخاص فحسب؛ بل كذلك بالنسبة إلى الأشياء. وعلى الرغم من الاعتقاد بأن مسكنه الحقيقي هو تحت الثرى، لكن يعتقَد أيضًا أنه يقيم باستمرار في المكان الذي توجد فيه شجرة أو صخرة النانجا الخاصة به، أو حفرة الماء التي تشكلت تلقائيًا في النقطة المحددة التي اختفى فيها تحت الأرض، بعد أن أنهى وجوده الأول. وحين يسود الاعتقاد بأن هذه الشجرة أو هذه الصخرة تمثّل جسد البطل، فإنهم يتخيلون أن النفس ذاتها تعود إليها باستمرار وتقطنها على نحو دائم إلى هذا الحد أو ذاك؛ وعبر وجود هذه النفس، نفسّر الاحترام الديني الذي توحي به هذه الأماكن. فلا أحد يستطيع أن يكسر غصن شجرة النانجا من دون أن يعرّض نفسه للإصابة بالمرض[11]. «في الماضي، كان قطعها أو قلعها يعاقب عليه بالموت. وينبغي عدم قتل الحيوان أو الطائر الذي يلتجئ إليها. كما ينبغي احترام حتى الأيكات المجاورة لها: ينبغي عدم حرق العشب. كما ينبغي التعامل مع الصخور بالقدر عينه من الاحترام. فيُمنع تحريكها وتحطيمها»[12]. وبما أن هذا الطابع المقدّس منسوب إلى السلف، فهذا

---

(9) Ibid., p. 7.

(10) Ibid., p. 11.

للمقارنة، يُنظر: Ernst Samter, «Der Ursprung des Larencultus,» *Archiv. für Religionswissenschaft*, vol. 10 (1907), pp. 368-393.

(11) يُنظر: Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), p. 237.

(12) Strehlow, vol. 1, p. 5.

للمقارنة، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 133; and Samuel Gason, «The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian Race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), vol. 2, p. 69.

الأخير يظهر كأنه روح هذه الشجرة أو الصخرة أو حفرة الماء أو الينبوع[13]. إذا ما اعتبرنا أن الينبوع يقيم صلات مع المطر[14]، فسوف يصبح روحًا للمطر. هكذا، فإن هذه النفوس عينها التي تكون جنيات حامية البشر من جانب، تقوم في الوقت عينه بوظائف كونية. والأرجح أنه بهذا المعنى ينبغي فهم نص لروث يتضمن أن أرواح الطبيعة في كوينزلاند الشمالية هي نفوس متوفين، اختاروا مسكنهم في الغابات أو في المغاور[15].

نحن هذه المرة أمام كائنات روحية ليست إلا نفوسًا هائمة وليست لها فاعلية محددة. يطلق شتريلو عليها اسم الآلهة[16]؛ غير أن التعبير غير سليم، على الأقل في الغالب الأعم من الحالات. وبالفعل، ففي مجتمع مثل مجتمع الأرونتا، حيث لكل شخص سلفه الحامي، يماثل عدد الآلهة عدد الأفراد أو يفوقه. أما تسمية كائن مقدس ليس له إلا مؤمن واحد يعبده، فتعني بث الارتباك في المصطلحات. صحيح أن صورة السلف تكبر أحيانًا إلى درجة التذكير بصورة إله بالمعنى الصحيح للكلمة. فلدى الواراموغا كما قلنا[17]، من المفترض أن العشيرة بأكملها تحدّرت من سلف واحد وحيد. ويسهل علينا فهم أن يكون هذا السلف الجماعي أصبح موضوع عبادة جماعية في بعض الحالات. وهذا ما حدث خاصة للأفعى وولونكوا[18]. فهذا الحيوان الأسطوري الذي يُقال إن العشيرة التي تحمل اسمه تحدرت منه يواصل العيش في حفرة ماء يحيط بها احترام ديني. لذلك، فهي

(13) يُنظر عند هويت: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 482,

حالة موراموراً يعدّ روحًا لبعض الينابيع الحارة.

(14) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), pp. 313-314, and Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), p. 351.

كذلك يوجد عند الدييري موراموراً تتمثل وظيفته في إنتاج المطر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 798-799.

(15) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 67.

للمقارنة، يُنظر: Dawson, p. 58.

(16) Strehlow, vol. 1, pp. 2 ff.

(17) يُنظر أعلاه ص 331.

(18) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, ch. 7.

موضوع عبادة تحييها العشيرة جماعيًا؛ فتجهد بشعائر محددة لإرضائها وطلب أفضالها، وتوجه إليها أنواعًا من العبادات، وما إلى ذلك. يمكن القول إذًا إنها بمنزلة إله للعشيرة. لكنّها حالة شديدة الخصوصية، بل فريدة بحسب سبنسر وغيلين. وعادة، فإن تعبير أرواح هو التعبير الوحيد الملائم للإشارة إلى هذه الشخصيات القديمة.

أما طريقة تشكّل هذا التصور، فهي تنتج من كلّ ما سبق.

كما أظهرنا آنفًا، لم يكن فهم وجود النفوس الفردية ممكنًا، بعد إقراره، إلا إذا تخيلنا في أصل الأشياء مخزونًا أوليًا من النفوس الأساس، اشتقت منه النفوس الأخرى كلها. والحال أنه لا بدّ أن هذه النفوس التي تشكّل الأنموذج الأولي كانت تُتصور بوصفها تحتوي على مصدر كل فاعلية دينية؛ وبما أن المخيلة لا تعود إلى ما قبل ذلك، فمن تلك النفوس ومنها فحسب يفترَض أن جميع الأشياء المقدسة تأتي، كأدوات العبادة وأعضاء العشيرة وحيوانات النوع الطوطمي. تجسد هذه النفوس كلّ التديّن المنتشر في العشيرة وفي العالم، وذلك هو السبب في أنه تنسَب إليها قدرات أعلى بوضوح من تلك التي تتمتع بها نفوس البشر العادية. كما أن الزمن وحده يزيد طابع الأشياء المقدس ويعززه، إذ توحي التشورينغا القديمة جدًا بإجلال أكبر بكثير من الإجلال الذي توحي به التشورينغا الحديثة العهد، كما يفترض أنها تتضمن قدرًا أكبر من الفضائل[19]. كأن مشاعر التبجيل التي كانت موضوع لها خلال سلسلة من الأجيال المتوالية التي تعاملت معها تراكمت في داخلها. وللسبب عينه، لم يكن ممكنًا أن تحتل شخصيات، هي منذ قرون موضوع أساطير تتناقل على كل شفة ولسان بإجلال وتجعلها الشعائر قيد الفعل دوريًا، مكانًا مستقلًا تمامًا في المخيلة الشعبية.

لكن كيف حدث أن أصبحت تلك الشخصيات أعضاء نظاميين في المجتمع بدل أن تبقى خارج أطره؟

ذلك أن كل فرد هو قرين أحد الأسلاف. والحال أنه حين يكون كائنان قريبين كل هذا القرب، فمن الطبيعي أن ينظَر إليهما بوصفهما متلاحمين؛ وبما أنهما من

(19) يُنظر: Ibid., p. 277.

طبيعة واحدة، فيبدو أن ما يؤثّر في أحدهما يؤثر في الثاني لزومًا. هكذا، وجدت فرقة الأسلاف الأسطوريين نفسها مرتبطة برابط معنوي يربطها بمجتمع الأحياء. ونُسبت إلى هؤلاء وأولئك المصالح عينها والأهواء عينها؛ ورأى الناس فيهم شركاء. لكن، بما أن الأوائل كانوا يتمتعون برفعة أعلى من الأواخر، اتخذت هذه الشراكة في الذهنية العامة شكل علاقة بين رؤساء ومرؤوسين، بين أرباب عمل وزبائن، بين محسِنين ومساعَدين. هكذا، ولد مفهوم غريب، هو مفهوم الجني الحامي المرتبط بكل فرد.

ربما تبدو مسألة معرفة كيفية ارتباط السلف ليس بالبشر فحسب، بل بالأشياء أيضًا، أمرًا أكثر إرباكًا. فنحن لا نرى للوهلة الأولى أي علاقة يمكن أن تجمع شخصية من هذا النوع بشجرة أو بصخرة. لكن ثمة معلومة ندين بها لشتريلو تزودنا بحل لهذه المسألة، وهو حل معقول في الأقل.

لا تقع هذه الأشجار ولا هذه الصخور في نقاط لا على التعيين في أرض القبيلة، بل تتجمّع في أغلب الحالات حول تلك المعابد التي تدعى إرتناتولونغا بحسب سبنسر وغيلين، وأركناناوا (Arknanaua) حسب شتريلو، حيث تودع التشورينغا الخاصة بالعشيرة[20]. ونحن نعرف الإجلال الذي تحاط به هذه الأماكن لمجرد حفظ أثمن أدوات العبادة فيها. هكذا، يشعّ كل منها القداسة حوله. لهذا، تبدو الأشجار والصخور المجاورة أنها مقدسة، ويُمنع تدميرها أو إتلافها، ويكون أي عنف يمارس عليها تدنيسًا للمقدسات. في واقع الأمر، يعود هذا الطابع المقدس إلى مجرد ظاهرة العدوى النفسية، غير أن المحلي مضطر لإدراك ذلك للإقرار بأن هذه الأشياء المختلفة تمت بصلة للكائنات التي يرى فيها مصدر كلّ قدرة دينية، أي لأسلاف الألشيرينغا. وهذا هو أصل منظومة الأساطير التي نقلناها. حيث تخيل الناس أن كل إرتناتولونغا يعيّن المكان الذي خُسفت فيه مجموعة من الأسلاف بالأرض. كما اعتقدوا أن الأشجار وأكوام الحجارة التي تغطي الأرض تمثّل أجسامهم. لكن، بما أن النفس تحتفظ عمومًا بنوع من الألفة مع الجسم الذي عاشت فيه، قادهم ذلك إلى الاعتقاد بأن هذه النفوس القديمة تفضّل مواصلة زيارة تلك الأماكن التي بقي فيها غلافها المادي. وحددوا موقعها

(20) Strehlow, vol. 1, p. 5.

بالتالي في تلك الأشجار وتلك الصخور، وبرك الماء تلك. هكذا، تحولت كل نفس منها إلى نوع من روح المكان (genius loci) وأخذت تقوم بوظيفتها، مع بقائها مرتبطة بحماية فرد محدد[21].

بعد توضيح هذه التصورات على هذا النحو، أصبحنا قادرين على فهم شكل من الطوطمية اضطررنا حتى الآن إلى عدم تفسيره: إنها الطوطمية الفردية.

يمكن تعريف الطوطم الفردي أساسًا بالسمتين الآتيتين: أولًا، هو كائن ذو شكل حيواني أو نباتي، تتمثل وظيفته في حماية فرد. ثانيًا، مصير هذا الفرد ومصير سيده مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، فكلّ ما يصيب الثاني ينتقل بالتأثّر إلى الأول. والحال أن الأرواح القديمة التي تحدثنا عنها آنفًا تستجيب للتعريف عينه. فهي أيضًا تنتمي، جزئيًا في الأقل، إلى المملكة الحيوانية أو النباتية. وهي أيضًا جن حارسة. وأخيرًا، تجمع صلة تأثّر كل فرد بسلفه الحامي. وبالفعل، لا يمكن أن تدمّر شجرة النانجا، الجسم السري لهذا السلف، من دون أن يشعر الإنسان بأنه مهدد. صحيح أن قوّة هذا الإيمان تضعف اليوم؛ غير أن سبنسر وغيلين رصداه، وهما في أي حال يعتقدان بأنه كان في الماضي عامًا[22].

نجد التماثل حتى في تفاصيل التصورين.

تقطن النفوس القديمة في أشجار أو صخور تعدّ مقدّسة. كذلك، يسود اعتقاد بين الإيواهلاي بأن روح الحيوان الذي يفيد كطوطم فردي تقطن في شجرة أو في حجر[23]. هذه الشجرة أو هذا الحجر مقدسان ولا يستطيع أحد لمسهما، باستثناء

(21) صحيح أن ثمة أشجار وصخور نانجا لا تقع حول الإرتناتولونغا؛ إلا أنها مبعثرة في نقاط مختلفة من المنطقة. يقال إنها توافق مناطق اختفى فيها سلف منعزل في الأرض أو خسر عضوًا أو ترك دمه يسفَك أو نسي تشورينغا تحوّلت إما إلى شجرة أو إلى صخرة. غير أن هذه المواضع الطوطمية ليست لها سوى أهمية ثانوية؛ يطلق عليها شتريلو تسمية بقع طواطم صغيرة (kleinere Totemplätze): Ibid., pp. 4-5.

نستطيع إذًا الاعتقاد بأنها لم تتسم بهذه الخاصية إلا بالتناظر مع المراكز الأساس. إن الأشجار والصخور التي كانت تذكّر في الجوار ببعض الإرتناتولونغا لسبب أو لآخر توحي بمشاعر مماثلة، بالتالي، امتدت الأسطورة التي تشكّلت بشأن الثانية إلى الأولى.

(22) Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 139.

(23) يُنظر: K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), p. 21. =

مالك الطوطم، بل يكون التحريم مطلقًا حين يتعلق الأمر بحجر أو صخرة[24]. يستنتج من ذلك أنها محميات حقيقية.

أخيرًا، رأينا أن النفس الفردية ليست إلا مظهرًا آخر للروح القديمة؛ وهذه الأخيرة هي وفق تعبير شتريلو: أنا أخرى إلى حد ما[25]. كذلك، وفق تعبير للسيدة باركر، يُعتبر الطوطم الفردي عند الإيواهلاي، والذي يطلق عليه اسم يونبياي (Yunbeai)، صنوًا للفرد: «نفس الإنسان تكمن في اليونبياي الخاص به، ونفس اليونبياي الخاص به تكمن فيه»[26]. أي إنها نفس واحدة في جسمين. وتبلغ القرابة بين هذين المفهومين حدًا يجعل التعبير عنها يحدث أحيانًا بكلمة واحدة. إنها الحالة في ميلانيزيا وفي بولينيزيا، حيث تشير كلمات أتاي (atai) في جزيرة موتا (Mota) وتامانيو في جزيرة أورور (Aurore) وتاليغيا (Talegia) في موتلاو (Motlaw) إلى نفس الفرد وإلى طوطمه الشخصي في آنٍ[27]. والحال مماثلة بالنسبة إلى كلمة أيتو (aitu) في ساموا[28].

ذلك أن الطوطم الفردي ليس سوى الشكل الخارجي والمرئي للأنا، للشخصية التي تمثل النفس شكلها اللامرئي والداخلي[29].

هكذا، يتمتع الطوطم الفردي بجميع الخصائص الأساس للسلف الحامي وهو يؤدي الدور عينه؛ وهذا يعني أن له الأصل عينه وأنه ينتج من الفكرة عينها.

بالفعل، كلاهما يتكوّن من انشطار للنفس. أما الطوطم، فمثله مثل السلف، هو نفس الفرد لكن بعد أن تخرج من الجسد وتتزود بقدرات تفوق تلك التي

= بصورة عامة، الشجرة التي تفيد في هذا الاستخدام هي إحدى الأشجار التي تتضمنها الطواطم الفرعية الخاصة بالأفراد. ويقال إن السبب في هذا الاختيار أنه من المفترض أن تكون أكثر استعدادًا لتقديم المساعدة للفرد بوصفها من عائلته: Ibid., p. 29.

(24) Ibid., p. 36.

(25) Strehlow, vol. 2, p. 81.

(26) Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 21.

(27) يُنظر: R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: Clarendon Press, 1891), pp. 249-253.

(28) يُنظر: George Turner, *Samoa. A Hundred Years Ago and Long Before* (London: Macmillan, 1884), p. 17.

(29) إنها التعبيرات عينها التي يستخدمها كودرنغتون: Codrington, *The Melanesians*, p. 251.

يفترَض أنها تمتلكها داخل الجسم البشري. والحال أن هذا الانشطار هو نتاج ضرورة نفسانية؛ فهو مجرد تعبير عن طبيعة النفس التي هي مزدوجة كما رأينا. إنها بمعنى ما ملكنا، لأنها تعبّر عن شخصيتنا، لكنها في الوقت عينه خارجنا لأنها ليست سوى امتداد فينا لقوة دينية خارجية بالنسبة إلينا. كما لا يمكن أن نختلط بها تمامًا، لأننا ننسب إليها امتيازًا وجلالًا يرتقيان بها علينا وعلى فرديتنا التجريبية. هكذا، يوجد جزء كامل منّا نميل إلى إبرازه خارجنا. إن هذه الطريقة في تصوّرنا أنفسَنا متأصلة في طبيعتنا إلى درجة أننا لا نستطيع الإفلات منها، في حين أننا نحاول أن نفكّر في أنفسنا من دون اللجوء إلى أي رمز ديني. إن ضميرنا الأخلاقي أشبه بنواة تشكّل حولها مفهوم النفس؛ وعلى الرغم من ذلك، فهو يتحدث إلينا ويحكمنا ويحاكمنا، لكنه يساعدنا أيضًا ويدعمنا. وحين يكون إلى جانبنا، نشعر بأننا أقوى في مواجهة اختبارات الحياة وأكثر ثقة من الانتصار عليها تمامًا مثلما يشعر الأسترالي، واثقًا بسلفه أو بطوطمه الشخصي، بأنه أكثر بسالة في مواجهة أعدائه[30]. بالتالي، هناك أمر موضوعي في أساس هذه التصورات المختلفة، في حال تعلّق الأمر بالجينيوس الروماني أو بالطوطم الفردي أو بسلف الألشيرينغا؛ وهذا هو السبب في أنها دامت حتى أيامنا. كلّ شيء يحدث كما لو كان لدينا حقًا نفسان؛ إحداهما، في دواخلنا، أو بالأحرى هي نحن؛ والثانية تكون فوقنا، وتتمثل وظيفتها في مراقبة الأولى ومساعدتها. كذلك شعر فريزر فعلًا بوجود نفس خارجية في الطوطم الفردي؛ لكنّه كان يعتقد بأن تلك السمة الخارجية هي نتاج مكر وحيلة سحرية. وفي الواقع، هي متورطة في تشكيل فكرة النفس بذاتها[31].

(30) إن هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجني الحامي والضمير الأخلاقي عند الفرد ظاهرة خاصة عند بعض شعوب إندونيسيا. «واحدة من نفوس التوباباتاك (Tobabatak) مدفونة مع المشيمة؛ وعلى الرغم من تفضيلها الإقامة في هذا المكان، إلا أنها تستطيع مغادرته لتقديم تحذيرات للفرد أو لإظهار تأييدها حين يكون سلوكه حسنًا. إنها تؤدي إذًا وبمعنىً ما دور الضمير الأخلاقي. غير أن تحذيراتها لا تطاول مجال الوقائع الأخلاقية فحسب. تطلق عليه تسمية أصغر إخوة النفس، مثلما تطلق على المشيمة تسمية الأخ الأصغر للطفل [...] وهي في الحرب تلهم الإنسان شجاعة لمواجهة العدو»: J. Warneck, «Der Batak'sche Ahnen-und Geister-Kult,» *Allgemeine Mim'onszeimbrift*, vol. 31 (1904), p. 10.

للمقارنة، يُنظر: Albertus Kruijt, *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel* (s'Gravenhage: M. Nijhoff, 1906), p. 25.

(31) يبقى أن نبحث عن مصدر واقعة أن هذا الانشطار للنفس قد حدث، ابتداءً من لحظة معينة من التطور، في شكل الطوطم الفردي أكثر مما حدث في شكل السلف الحامي. ربما كانت لهذه المسألة أهمية =

II. أرواح السحر

إن النفوس التي تحدثنا عنها آنفًا نافعة بشكل أساس. لا شكّ في أنها تعاقب الإنسان بشدة حين لا يتصرف معها كما يجب[32]، لكنّ الأذى ليس ضمن وظيفتها.

أما الروح، فهي بذاتها قادرة على فعل الشر مثلما هي قادرة على فعل الخير. لذلك، تشكّلت بطبيعة الحال في مواجهة الأرواح المساعدة أو الحافظة طبقة من الجنّ الشريرة سمحت للبشر بتفسير الشرور الدائمة التي يتعرضون لها، كالكوابيس[33] والأمراض[34] والزوابع والعواصف[35] وما إلى ذلك. ولا شكّ في أن ذلك لم ينتج من أن تلك المآسي البشرية كلها بدت أمورًا مفرطة في مخالفتها المألوف بحيث لا يمكن تفسيرها إلا بقوى فوق طبيعية؛ بل نتجت من أن البشر فكّروا آنذاك في تلك القوى بأسلوب ديني. وبما أنها مبدأ ديني يعدّ مصدر الحياة، كان منطقيًا بالتالي أن تنسب جميع الحوادث التي تزعزع الحياة أو تدمّرها إلى مبدأ من النوع عينه.

= إثنوغرافية أكثر منها سوسيولوجية. لكن، إليكم كيف يمكن تمثيل الطريقة التي حدث فيها على الأرجح هذا الاستبدال.

إذ لا بدّ أن الطوطم الفردي بدأ يؤدي دورًا تكميليًا. فالأفراد الذين كانوا يريدون اكتساب قدرات تفوق قدرات العوام لم يكتفوا، ولم يكن في وسعهم أن يكتفوا، بمجرد حماية السلف؛ فسعوا إذًا إلى تدبير نصير آخر من النوع عينه. هكذا، نرى أن السحرة عند الإيواهلاي هم الوحيدون الذين لديهم طواطم فردية أو يستطيعون الحصول عليها. وبما أن لكل منهم طوطمًا جماعيًا أيضًا، فتكون له نفوس عدة. غير أن هذا التعدد في النفوس ليس فيه ما يمكن أن يفاجئ، فهو الشرط لفاعلية أعلى.

لكن، بعد أن تقهقرت الطوطمية الجماعية وبدأ تصوّر السلف الحامي إثر ذلك يزول من الأذهان، بات ضروريًا تصوّر الطبيعة المزدوجة للنفس، والتي كانت لا تزال محسوسة، بطريقة أخرى. بقيت فكرة وجود نفس أخرى خارج النفس الفردية، مكلفة السهر عليها. وبما أن هذه القدرة الحامية لم تعد مخصصة بفعل الولادة، فقد وجد الناس طبيعيًا أن يستخدموا لاكتشافها وسائل مشابهة لتلك التي كان السحرة يستخدمونها للتواصل مع القوى التي كانوا يضمنون مساعدتها لهم.

(32) يُنظر على سبيل المثال: Strehlow, vol. 2, p. 82.

(33) يُنظر: William Wyatt, «Adelaide and Encounter Bay Tribes,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S.Wigg, 1879), p. 168.

(34) يُنظر: George Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), pp. 62-63; Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 116; Howitt, *Native Tribes*, pp. 356, 358, and Strehlow, vol. 2, pp. 11-12.

(35) يُنظر: Strehlow, vol. 1, pp. 13-14, and Dawson, p. 49.

يبدو أنهم تصوروا حقًا تلك الأرواح المؤذية على نمط تصورهم الجنّ النافعة التي تحدثنا عنها قبل قليل. فتصوّرها الناس في شكل حيواني، أو في شكل نصف حيواني ونصف بشري[36]؛ لكنهم مالوا بطبيعة الحال إلى أن ينسبوا إليها أبعادًا هائلة ومظهرًا منفّرًا[37]. وتمامًا مثل نفوس الأسلاف، افترضوا أنها تسكن أشجارًا أو صخورًا أو حفر مياه أو مغارات تحت الأرض[38]. كما تصوّروا كثيرًا منها بوصفها نفوس أشخاص عاشوا حياة أرضية[39]. أما في ما يتعلق بالأرونتا خاصة، فيقول سبنسر وغيلين صراحة إن هذه الجنّ الشريرة، المعروفة باسم أورونتشا (Oruncha)، هي كائنات من الألشيرينغا[40]. فمن بين شخصيات العهد الخرافي، كانت هناك شخصيات متباينة في أمزجتها؛ كانت لدى بعضها ميول فطرية قاسية وشريرة ولا تزال تحتفظ بها[41]؛ وكان تشكيل بعضها الآخر سيئًا سوءًا طبيعيًا؛ إذ كانت شديدة النحول؛ لذلك، لما غابت في الأرض، عُدّت صخور النانجا التي وُلدت منها مكامن للتأثيرات الخطرة[42].

غير أن تلك الشخصيات تتمايز عن تلك المشابهة لها، أي أبطال الألشيرينغا، بسمات خاصة. فهي لا تتقمص؛ وبين البشر الأحياء، لا أحد يمثلها إطلاقًا؛

---

(36) يُنظر: Strehlow, vol. 1, pp. 11-14; Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908), pp. 182, 185; Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 211, and C. W. Schürmann, «The Aboriginal Tribes of Port Lincoln,» in: Woods, p. 239.

(37) Eylmann, p. 82.

(38) يُنظر: Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 345; Lorimer Fison and A. Howitt, *Kamilaroi and Kurnal* (Melbourne: G. Robertson, 1880), p. 467, and Strehlow, vol. 1, p. 11.

(39) يُنظر: Roth, «Superstition, Magic and Medicine,» § 115, and Eylmann, p. 190.

(40) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 390-391.

يطلق شتريلو تسمية إرينتجا (Erintja) على الأرواح الشريرة؛ لكنّ هذه الكلمة وكلمة أورونتشا متكافئتان بطبيعة الحال. غير أنه يوجد فارق في أسلوب تقديم هذه وتلك لنا. فالأورونتشا، وفق سبنسر وغيلين، ماكرون أكثر مما هم شريرون؛ ووفقًا لهذين الراصدين (ص 328)، لا يعرف الأرونتا أرواحًا خبيثة في قرارها. وعلى عكس ذلك، تتمثل وظيفة الإرينتجا المنتظمة في الأذى. كما أن هناك أساطير نقلها سبنسر وغيلين: Ibid., p. 390,

يبدو أنها قد جمّلت نوعًا ما شكل الأورونتشا، فقد كانت في الأصل نوعًا من الغيلان: Ibid., p. 331.

(41) يُنظر: Ibid., pp. 390-391.

(42) Ibid., p. 551.

وليست لها سلالة بشرية[43]. وفي حال دلّت بعض العلامات على أن طفلًا ما هو نتاج أفعالها، فإنه يُقتل فور ولادته[44]. ومن جهة أخرى، هي لا تنتمي إلى أي مركز طوطمي معين؛ كما أنها خارج الأطر الاجتماعية[45]. من جميع تلك السمات، نقرّ بأنها قوى سحرية أكثر بكثير من كونها دينية. وبالفعل، فإن صلاتها تقتصر على الساحر الذي يستمد قدراته منها في كثير من الأحيان[46]. وصلنا هنا إلى النقطة التي ينتهي فيها عالم الدين ويبدأ عالم السحر؛ وبما أن هذا العالم خارج مجال بحثنا، فلن نمضي في هذه الدراسة أبعد من ذلك[47].

III. الأبطال الممدّنون

يعيّن ظهور مفهوم الروح تقدّمًا كبيرًا في فردنة القوى الدينية.

غير أن الكائنات الروحية التي تحدثنا عنها حتى الآن ليست بعد إلا شخصيات ثانوية. فإما أنها جان مؤذية ترتبط بالسحر أكثر مما ترتبط بالدين، وإما أنها ترتبط بفرد أو بمكان محددين، كما أنها لا تستطيع إظهار نفوذها إلا في دائرة محدودة جدًا. بالتالي، هي لا تستطيع أن تكون موضوعًا إلا لشعائر خاصة ومحلية. لكن، بعد تشكّل فكرة الروح، امتدت بطبيعة الحال إلى دوائر أعلى في الحياة الدينية. هكذا، ولدت شخصيات أسطورية ذات مرتبة أعلى.

اختلاف الطقوس الخاصة بكل عشيرة بعضها عن بعض لا يمنع انتماءها إلى دين واحد؛ هكذا، نجد بينها تشابهات أساسية. وبما أن جميع العشائر هي

---

(43) يُنظر: Ibid., pp. 326-327.

(44) Strehlow, vol. 1, p. 14.

حين يولد توأمان، يسود اعتقاد بأن الأوّل قد تكوّن على هذا النحو.

(45) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 327.

(46) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 358, 381, 385; Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 334, and *Northern Tribes*, pp. 501, 530.

(47) بما أن الساحر يستطيع أن يتسبب بالمرض أو أن يشفيه، فإلى جانب الأرواح السحرية التي تكون وظيفتها الأذى، هناك أحيانًا أرواح أخرى يتمثل دورها في اتقاء أو تحييد التأثير السيئ للأرواح المؤذية. ونجد حالات من هذا النوع في: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 501-502.

وما يظهر جيدًا أن الثانية سحرية مثلها مثل الأولى هو أن هذه وتلك عند الأرونتا تحمل الاسم عينه. إنها بالتالي مظاهر مختلفة لقدرة سحرية واحدة.

مجرد أجزاء لقبيلة واحدة، فلا يمكن إلا أن تتجلى وحدة القبيلة عبر تنوّع العبادات الخاصة. وبالفعل، ليست هناك مجموعة طوطمية ليس لديها عدد من التشورينغا وآلات ذات الخوار التي تستخدم بالطريقة عينها في كل مكان. كما أن تنظيم القبيلة في بطون وطبقات زواجية وعشائر، وكذلك التحريمات المتعلقة بالزواج الخارجي المرتبطة بها، تشكل مؤسسات قبلية فعلية. وتتضمّن جميع أعياد التلقين ممارسات أساسية، كقلع السن والختان وبَضْع الإحليل وغيرها، وهي لا تختلف في القبيلة الواحدة مع اختلاف الطواطم. وثبت الشكل الموحد في هذه النقطة بسهولة أكبر لأن التلقين يجري دائمًا في حضور القبيلة، أو في الأقل، أمام مجلس تستدعى إليه عشائر مختلفة. والسبب في ذلك هو أن التلقين يهدف إلى إدخال المعتنق الجديد [المستجد] في الحياة الدينية، وليس تلك الحياة الخاصة بالعشيرة التي ولد فيها فحسب، بل كذلك الخاصة بالقبيلة بأكملها؛ فمن الضروري إذًا تمثيل مظاهر الدين القبلي المختلفة أمامه، وأن تمرّ تحت أنظاره بشكل ما. وبهذه المناسبة، تتأكد وحدة القبيلة معنويًا ودينيًا أفضل تأكيد.

هكذا، في كل مجتمع عدد من الشعائر التي تتميز من الشعائر الأخرى بتجانسها وعموميتها. ويبدو أن وحدة الأصل هي الأمر الوحيد القادر على تفسير مثل هذا التوافق اللافت. فتخيلوا أن كل مجموعة من الشعائر المتشابهة تشكلت على يد سلف واحد وحيد، أتى ليكشفها للقبيلة بأكملها. وهكذا، نجد عند الأرونتا أن سلف عشيرة القط المتوحش الذي يطلق عليه اسم بوتيابوتيا[48] (Putiaputia) هو الذي علّم البشر طريقة صنع التشورينغا واستخدامها في الشعائر؛ وهو مورتومورتو (Murtu-murtu) عند الوارامونغا[49]، وويتورنا (Witurna) عند الأورابونا[50]؛ وأتناتو (Atnatu) عند الكايتيش[51]؛ وتوندون (Tundun) عند الكورناي[52]. كذلك، ينسب

---

(48) Strehlow, vol. 1, p. 9.

يجدر القول إن بوتيابوتيا ليس الشخصية الوحيدة من هذا النوع التي تتحدث عنها أساطير الأرونتا؛ فبعض أجزاء القبيلة تمنح اسمًا مختلفًا للبطل الذي تنسب إليه الاختراع عينه. ينبغي ألا ننسى أن مدى الأرض الذي يحتله الأرونتا لا يسمح للميثولوجيا بأن تكون متجانسة تمامًا.

(49) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 493.

(50) Ibid., p. 498.

(51) Ibid., pp. 498-499.

(52) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 135.

الديبري في الشرق وقبائل أخرى عدة[53] ممارسات الختان إلى اثنين محددين من الموراموا، وينسبها الأرونتا إلى بطل من الألشيرينغا، من طوطم العظاءة، يسمى مانغاركونجيركونجا[54]. ويحال إلى الشخصية عينها وضع التحريمات الزواجية والتنظيم الاجتماعي الذي تتضمنه، واكتشاف النار، واختراع الحربة والدرع والبومرانغ، وغيرها. كذلك، كثيرًا ما يعدّ مخترع ذات الخوار مؤسّسًا شعائر التلقين[55].

لم يكن ممكنًا وضع هؤلاء الأسلاف الخاصين في السوية التي يوضع فيها الأسلاف الآخرون. ومن جهة أخرى، لم تكن مشاعر التبجيل التي يوحون بها تقتصر على عشيرة، بل كانت مشتركة في القبيلة كلها. وعلاوة على ذلك، كان ينسب إليهم أسمى ما في حضارة القبيلة. لهذا السبب المزدوج، أصبحوا موضوع اعتبار خاص. يقال على سبيل المثال عن أتناتو إنه وُلد في السماء، في حقبة تسبق أزمنة الألشيرينغا، وإنه صنع نفسه بنفسه وسمّى نفسه بالاسم الذي يحمله. والنجوم هي زوجاته أو بناته. وما وراء السماء التي يأتي منها، ثمة سماء أخرى فيها شمس أخرى. اسمه مقدس، وينبغي ألا يلفظ أبدًا أمام النساء أو أولئك الذين لم يتلقّنوا بعد[56].

لكن، أيًا تكن المهابة التي تتمتع بها هذه الشخصيات، فلم يكن واردًا إقامة شعائر خاصة على شرفها؛ لأنها هي نفسها مجرد شعائر مشخصنة. وليس لديها سبب للوجود غير تفسير ممارسات قائمة؛ وهي مجرد مظهر آخر لتلك الممارسات. فمن ابتدع التشورينغا وسلفها هو واحد؛ وكلاهما يحمل الاسم

(53) Ibid., pp. 476 ff.

(54) Strehlow, vol. 1, pp. 6-8.

لا بد من أن أبطالًا آخرين استأنفوا لاحقًا عمل مانغاركونجيركونجا؛ إذ يفيد معتقد ليس خاصًا بالأرونتا بأنه أتى وقت نسي فيه البشر تعاليم موجهيهم الأوائل وفسدوا.

(55) على سبيل المثال، هذه هي حال أتناتو: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 153,

وويتورنا: Ibid., p. 498.

وحتى إذا لم يكن توندون قد أسس الشعائر، فهو المكلف إدارة إحيائها:

Howitt, *Native Tribes*, p. 670.

(56) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 499.

عينه أحيانًا[57]. عندما نجعل ذات الخوار تدوي، نقول إن صوت السلف هو الذي نسمعه[58]. لكن تحديدًا لأن كلًا من هؤلاء الأبطال يختلط بالعبادة التي يقال إنه أقامها، يسود اعتقاد بأنه يراقب طريقة الاحتفال بهذه العبادة. وهو لا يكون راضيًا إلا إذا قام المؤمنون بواجباتهم بكل دقة؛ كما أنه يعاقب المهملين[59]. بالتالي، يُنظر إليه بوصفه حارسًا للشعيرة ومؤسسًا لها في آن واحد. لذا، فهو يتمتع بدور أخلاقي حقيقي[60].

IV. كبار الآلهة

غير أن هذا التكوين الميثولوجي ليس أرفع ما نعثر عليه عند الأستراليين. فهناك في الأقل عدد من القبائل توصلت إلى تصوّر إله أعلى، إن لم يكن وحيدًا، تنسب إليه مكانة متفوقة على مكانة الكينونات الدينية الأخرى.

أشار مراقبون كثر إلى هذا الاعتقاد منذ زمن بعيد[61]؛ لكنّ هويت هو أكثر من ساهم في إثبات عموميته النسبية. إذ لاحظها في مساحة جغرافية واسعة جدًا تتضمن ولاية فيكتوريا ونيوويلز الجنوبية، بل تمتدّ حتى كوينزلاند[62]، إذ يؤمن عدد معتبر من القبائل في كل هذه المنطقة بوجود إله قبلي حقيقي يحمل أسماء تختلف باختلاف المناطق. أكثر تلك الأسماء شيوعًا هي: بونجيل[63] (Bunjil) أو (Pungil)

---

(57) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 493; Fison and Howitt, pp. 197, 267, and Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 492.

(58) يُنظر على سبيل المثال: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 499.

(59) يُنظر: Ibid., pp. 338, 347, 499.

(60) صحيح أن سبنسر وغيلين يؤكدان أن هذه الكائنات الأسطورية لا تؤدّي أي دور أخلاقي، يُنظر: Ibid., p. 493;

غير أنهما يمنحان الكلمة معنًى أضيق. فالواجبات الدينية هي واجبات؛ بالتالي، يقع الحرص على أسلوب إقامتها في مجال الأخلاق، ولا سيما أن الأخلاق بأكملها كان لها آنذاك طابع ديني.

(61) رصد إير هذا الأمر منذ عام 1845 ونشره في: Edward Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia* (London: T. and W. Boone, 1845), vol. 2, p. 362,

كما رصده قبله هندرسون في كتابه: John Henderson, *Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemen's Land* (Baptist Mission Press, 1832), p. 147.

(62) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 488-508.

(63) عند الكولن والووتجوبالوك والووفورونغ (Woëworung) (فيكتوريا).

ودارامولون[64] (Daramulun) وبايام[65] (Baiame). لكننا نصادف أيضًا الأسماء الآتية: نورالي (Nuralie) أو نوريل[66] (Nurelle)، وكوهن[67] (Kohin)، ومونغان - نغاوا[68] (Mungan-ngaua) . ونجد التصور عينه إلى الغرب أكثر، بين النارينييري حيث يطلق على الإله الكبير اسم نوروندیري (Nurunderi) أو نغوروندیري[69] (Ngurrunderi). وعند الديبري، من المرجح أنه توجد علاوة على الموراموراا أو الأسلاف العاديين سلف يتمتع بنوع من السيطرة[70]. أخيرًا، وخلافًا لتأكيدات سبنسر وغيلين اللذين كانا يعلنان أنهما لم يرصدا بين الأرونتا أي إيمان بألوهية فعلية[71]، يؤكّد شتريلو أن هذا الشعب، مثله مثل اللوريتجا، يعترف بـ «رب» يدعى ألتجيرا[72].

السمات الأساس لهذه الشخصية متماثلة في كل مكان. إنها كائن خالد، بل أزلي؛ فهو لا يشتق من أي كائن آخر. وبعد أن أقام في الأرض زمنًا، ارتقى

---

(64) عند الإيوين والنغاريغو والولغال (نيوويلز الجنوبية).

(65) عند الكاميلاروي والإيواهلاي (الجزء الشمالي من نيوويلز الجنوبية)؛ وإلى الوسط في المقاطعة عينها، عند الونغهيبون (Wonghibon) والويرادجوري (Wiradjuri).

(66) عند الويمباوا (Wiimbaoi) وقبائل المجرى الأدنى لنهر موراي:
William Ridley, *Gurre Kamilaroi* (W. Mason, 1856), p. 137, and R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (Melbourne: J. Ferris, 1878), vol. 1, p. 423, footnote 431.

(67) في قبائل نهر هربرت: Howitt, *Native Tribes*, p. 498.

(68) عند الكورناي.

(69) يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 55, and Eylmann, p. 182.

(70) لا شكّ في أن غيسون لمّح إلى هذا الموراموراا الأعلى في المقطع المذكور آنفًا،
Curr, vol. 2, p. 55.

(71) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 246.

(72) من المعتقد أن الاختلاف بين بايام وبونجيل ودوراماﻟون من جانب وألتجيرا من جانب آخر يتمثل في أن هذا الأخير غريب تمامًا عن كلّ ما يخص البشرية؛ فليس هو من صنع البشر وهو لا يهتم بما يفعلونه. ولا يكنّ له الأرونتا حبًا ولا خشية. لكن إذا كان هذا التصور قد رُصد وحلّل بدقة، فيصعب حقًا القبول بأن يكون بدائيًا؛ إذ لو كان ألتجيرا لا يلعب أي دور، فما الذي أمكن أن يدفع الأرونتا إلى تخيله؟ ربما ينبغي أن نرى في ذلك نوعًا من البايام خسر مكانته القديمة، إلهًا قديمًا تمّحي ذكراه بالتدرج. وربما أيضًا أساء شتريلو تأويل الشهادات التي جمعها، إذ يقول إلمان، وهو في حقيقة الأمر لا يتمتع كراصد بالكفاءة ولا بالصدقية: صنع ألتجيرا البشر، يُنظر: Ibid., p. 184.

كذلك، عند اللوريتجا، نجد أن الشخصية التي يطلق عليها اسم توكورا (Tukura) تعادل الألتجيرا عند الأرونتا، وتقوم هي نفسها بإحياء طقوس التلقين.

إلى السماء أو اختُطف إليها[73]، وهو يواصل العيش فيها محاطًا بعائلته؛ إذ تُنسب له عمومًا زوجة أو زوجات عدة، وأبناء، وإخوة[74] يساعدونه أحيانًا في القيام بوظائفه. وبسبب الإقامة المنسوبة إليه، كثيرًا ما يماهى، وكذلك جميع أهله، بنجوم محددة[75]. كما تُنسب إليه قدرة على النجوم. إنه هو الذي نظم مسير الشمس والقمر[76]؛ وهو يأمرها[77]. وهو الذي يجعل البرق ينبثق من الغيم ويطلق الصاعقة[78]. ولأنه الرعد، فهو يقيم أيضًا صلة مع المطر[79]؛ إليه يتوجه من تنقصهم المياه أو حين تهطل عليهم كميات مفرطة منه[80].

يتحدث عنه الناس كأنه نوع من الخالق، فيسمونه أبا البشر، ويقال إنه هو الذي خلقهم. وفق أسطورة كانت سائدة في ملبورن، يقال إن بونجيل هو الذي خلق الإنسان الأول بالطريقة الآتية: صنع تمثالًا من الصلصال ثمّ رقص حوله مرات عدة ونفخ في منخاريه فتحرك التمثال وأخذ يمشي[81]. وتقول أسطورة أخرى إنه أشعل الشمس فأصبحت الأرض دافئة وخرج البشر منها[82]. وفي

---

(73) بالنسبة إلى بونجيل، يُنظر: Smyth, vol. 1, p. 417;
وبالنسبة إلى بايام، يُنظر: Ridley, p. 136;
وبالنسبة إلى داراموولون، يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 495.

(74) عن تركيب عائلة بونجيل على سبيل المثال، يُنظر:
Howitt, *Native Tribes*, pp. 128, 129, 489, 491, and Smyth, vol. 1, pp. 417, 423;
وبالنسبة إلى تركيب عائلة بايام، يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 7, 66, 103, and Howitt, *Native Tribes*, pp. 502, 585, 407;
وبالنسبة إلى عائلة نورونديري، يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» pp. 57-58.
بطبيعة الحال، ثمة تنوعات كثيرة في طريقة تصور هذه العائلات الخاصة بالآلهة الكبار. فنرى شخصية تكون في أحد التصورات أخًا وفي أحدها الآخر ابنًا. ويختلف عدد النساء وأسماؤهن في تلك العائلات باختلاف المناطق.

(75) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 128.

(76) يُنظر: Smyth, *The Aborigines of Victoria*, vol. 1, pp. 430, 431.

(77) Ibid., vol. 1, p. 432.

(78) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 498, 538; Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 343, and Ridley, p. 136.

(79) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 538, and Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» pp. 57-58.

(80) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 8.

(81) يُنظر: Smyth, vol. 1, p. 424.

(82) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 492.

الوقت عينه الذي خلقت فيه هذه الشخصية الإلهية البشر[83]، خلقت الحيوانات والأشجار[84]؛ ولها ندين بفنون الحياة كلها، بالأسلحة واللغة والشعائر القبلية[85]. إنها المحسن للبشرية جمعاء. وهي تؤدي حتى اليوم دور ضرب من العناية الإلهية. هي التي تزود المؤمنين بكل ما يلزم وجودهم[86]، ويتواصل معهم إما مباشرة أو عبر وسطاء[87]. لكنها بسبب حراستها أخلاق القبيلة تنزل بهم العقاب عندما ينتهكون تلك الأخلاق[88]. وإذا ما صدّقنا بعض الراصدين، فهي تقوم بعد الموت مقام القاضي، فتميز الأخيار من الأشرار ولا تعاملهم معاملة واحدة[89]. في أي حال، يُصوّر الإله غالبًا بوصفه حاكم بلد الموتى[90]، فيستقبل النفوس حين تبلغ الماوراء[91].

كذلك وبما أن التلقين هو الشكل الرئيس للعبادة القبَلية، فشعائر التلقين هي الأكثر ارتباطًا ببونجيل؛ فهو مركزها. في كثير من الأحيان، يصوَّر بصورة منحوتة في لحاء شجرة أو مصنّعة من التراب، فيرقص المؤمنون حولها ويغنون على شرفه؛ بل يتوجّهون إليه بصلوات حقيقية[92]. يشرحون للشباب من هي الشخصية التي تصوّرها هذه الصورة؛ يفصحون لهم عن اسمه السري، ذلك الاسم الذي ينبغي أن تجهله النساء وغير المتلقنيّن؛ يحكون لأولئك الشباب حكايته والدور الذي ينسبه التقليد إليه في حياة القبيلة. وفي أوقات أخرى، يرفعون أيديهم نحو

---

(83) وفق بعض الأساطير، صنع الرجال ولم يصنع النساء؛ هذا ما يقال عن بونجيل. لكن ينسب آنذاك أصل النساء إلى ابنه – أخيه باليان (Pallyan): Smyth, vol. 1, pp. 417, 423.

(84) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 489, 492; Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 340.

(85) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 7, and Howitt, *Native Tribes*, p. 630.

(86) يُنظر: Ridley, p. 136, and Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 114.

(87) يُنظر: K. Langloh Parker, *More Australian Legendary Tales* (London: D. Nutt, 1898), pp. 84-99, 90-91.

(88) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 495, 498, 543, 563, 564; Smyth, vol. 1, p. 429, and Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 79.

(89) Ridley, p. 137.

(90) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 90-91.

(91) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 495, and Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 58.

(92) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 588, 543, 553, 555, 556; Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 318, and Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 6, 79, 80.

السماء التي من المفترض أنه يسكن فيها؛ أو يشيرون إلى الاتجاه عينه باستخدام الأسلحة أو الأدوات الشعائرية التي يستخدمونها[93]، من قبيل التواصل معه، ويشعرون بحضوره في كل مكان. وهو يسهر على المتلقّن حديثًا أثناء اعتكافه في الغابة[94]. كما أنه ينتبه إلى كيفية إحياء الطقوس. والتلقين هو عبادته، لذلك، فهو يحرص على أن يُلتزم بدقة بهذه الشعائر؛ وحين ترتكَب أخطاء أو يحدث إهمال، فهو يقمعها قمعًا رهيبًا[95].

في الحقيقة، لا تقتصر سلطة كل من هذه الآلهة العليا على قبيلة واحدة؛ بل يعترف بها عدد كبير من القبائل المجاورة. بونجيل معبود في أرجاء ولاية فيكتوريا كلّها تقريبًا، وبايام في جزء معتبر من نيوويلز الجنوبية، وهلمّ جرًّا؛ وهذا يفسّر قلة عدد تلك الآلهة في هذا المجال الجغرافي الواسع نسبيًا. إذًا، تتمتع العبادات التي تكون موضوعًا لها بطابع عابر للأقوام. بل يحدث أن تختلط تلك الميثولوجيات المختلفة وتندمج ويستعير بعضها من بعض. إذ إن معظم القبائل التي تؤمن ببايام تقرّ أيضًا بوجود دارامولون؛ غير أنها تمنحه مهابة أدنى، فتجعل منه ابنًا أو أخًا لبايام، يخضع له[96]. هكذا، ينتشر الإيمان بدارامولون بشتى الأشكال في نيوويلز الجنوبية. لا بد إذًا من أن يكون الطابع الديني العابر للأقوام خاصية للأديان الأكثر حداثة والأكثر تقدمًا. فمنذ بداية التاريخ، تظهِر المعتقدات الدينية ميلًا لعدم الانغلاق على نفسها في مجتمع سياسي ضيّق الحدود، وذلك لأنها تتضمن استعدادًا طبيعيًا لأن تتجاوز الحدود وتنتشر وتصبح عابرة للأقوام. صحيح أنه كانت هناك شعوب وأزمنة فشل فيها هذا الاستعداد العفوي بسبب ضرورات اجتماعية مناقضة؛ غير أنه واقعي، وبدائي جدًا كما رأينا.

نظر تايلور إلى هذا التصور بوصفه يتمتع بلاهوت مرتفع إلى درجة أنه رفض أن يرى فيه سوى نتاج أوروبي مستورد، وقال إنه فكرة مسيحية مشوهة إلى هذا

(93) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 498, 528.

(94) يُنظر: Ibid., p. 493, and Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 76.

(95) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 76, and Howitt, *Native Tribes*, pp. 493, 612.

(96) يُنظر: Ridley, p. 153; Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 67; Howitt, *Native Tribes*, p. 585, and Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» p. 343.

على عكس بايام، يتم أحيانًا تقديم دارامولون بوصفه روحًا شريرة تمامًا:

Parker, *The Euahlayi Tribe*, and Ridley, mentioned in: Smyth, vol. 2, p. 285.

الحد أو ذاك[97]. وعلى عكس ذلك[98]، يرى أ. لانغ أنه محلي؛ غير أنه أقرّ هو أيضًا بأنه يتناقض مع مجمل المعتقدات الأسترالية ويستند إلى مبادئ مغايرة تمامًا، فخلص إلى أن أديان أستراليا مصنوعة من منظومتين متنافرتين، تقع إحداهما فوق الأخرى، وتشتقان بالتالي من أصل مزدوج. فمن جهة، هناك أفكار متعلقة بالطواطم والأرواح، اقترحها على الإنسان مشهد ظواهر طبيعية معينة. لكن في الوقت عينه، وعبر نوع من الحدس لا يوافق أحد على الإفصاح عن طبيعته[99]، توصّل الذهن البشري منذ البداية إلى تصوّر إله وحيد، خلق العالم ووضع تشريعات المنظومة الأخلاقية. بل إن لانغ يعدّ هذه الفكرة أكثر الأفكار نقاءً من أي عنصر أجنبي في الأصل، ولا سيما في أستراليا، مما هي عليه في الحضارات اللاحقة مباشرة. ومع الزمن، غطتها شيئًا فشيئًا كتلة متزايدة باستمرار من التطيرات الأرواحية والطوطمية. هكذا، عانت ضربًا من التدهور التدرّجي وصولًا إلى اليوم الذي توصلت فيه، بفعل ثقافة متقدمة، للتماسك مجددًا ولترسيخ أقدامها مرة أخرى بسطوع ووضوح لم تكن تتمتع بهما في البداية[100].

لكنّ الوقائع لا تتضمن فرضية تايلور التشكيكية ولا تأويل لانغ اللاهوتي.

---

(97) يُنظر: J.A.I, vol. 21 (1892), pp. 292 ff.

(98) يُنظر: Andrew Lang, *The Making of Religion* (London: Longmans, 1909), pp. 187-293.

(99) Ibid., p. 331.

يكتفي السيد لانغ بالقول إن فرضية سان بول تبدو له الأكثر خللًا (the most unsatisfactory).

(100) تلقّف البروفيسور شميدت أطروحة أ. لانغ في: *Anthropos* (1908, 1909)

ضدّ سيدني هارتلاند (Sidney Hartland) الذي كان قد انتقد نظرية لانغ في مقالة نشرت في:

Sidney Hartland, «The 'High Gods' of Australia,» *Folklore*, vol. 9 (1898), pp. 290 ff,

حيث سعى البروفيسور شيمدت إلى برهنة أن بايام وبونجيل ومن لفّ لفّهما آلهة أزلية وخالقة وتتمتع بالقدرة الكلية والهيمنة والمعرفة المطلقة وتحرس النظام الأخلاقي. لن ندخل في هذا النقاش الذي يبدو لنا عديم الأهمية والجدوى. وإذا منحنا هذه الصفات المختلفة معنًى نسبيًا، فنحن مستعدون تمامًا لتبنيها وقد استخدمناها بأنفسنا. من وجهة النظر هذه، تعني صفة كلي القدرة أن الإله يتمتع بقدرة تفوق قدرة الكائنات المقدسة الأخرى؛ وتعني صفة المعرفة المطلقة ذاك الذي يرى الأشياء التي تفلت من العامّي بل ومن أكبر السحرة؛ وتعني عبارة حارس النظام الأخلاقي ذاك الذي يدفع إلى احترام قواعد الأخلاق الأسترالية، مهما تكن مختلفة عن قواعدنا الأخلاقية. لكن، إذا أردنا أن نمنح هذه الكلمات دلالة لا يستطيع أحد إلا روحاني مسيحي ربطها بها، فيبدو لنا أن مناقشة رأي مخالف إلى هذا الحد مبادئَ المنهج التاريخي أمر يخلو من الفائدة.

بداية، من المؤكد اليوم أن هناك أفكارًا متعلقة بإله القبيلة الكبير محلية المنشأ. إذ إنها رُصدت قبل أن تسنح الفرصة لتأثير التبشيريين بالظهور[101]. لكنّ ذلك لا يعني وجوب نسبها إلى كشف غامض، لأنها لا يمكن أن تكون مشتقة من مصدر آخر سوى المعتقدات الطوطمية المحض، بل هي على عكس ذلك حصيلتها المنطقية وشكلها الأسمى.

رأينا أن مفهوم الأسلاف الأسطوريين منخرط في المبادئ عينها التي تستند إليها الطوطمية؛ لأن كلًا من هذه المبادئ هو كائن طوطمي. لكن، إذا كانت كبرى الآلهة تتفوق عليهم بالتأكيد، إلا أنه لا توجد بينها وبين أولئك الأسلاف فوارق إلا في الدرجات؛ ويحدث الانتقال من الأوائل إلى الأخيرين من دون انقطاع. فالإله الكبير هو نفسه سلف ذو أهمية خاصة. كثيرًا ما يحكى لنا عنه بوصفه رجلًا يتمتع بالتأكيد بقدرات تفوق قدرات البشر، لكنه عاش على الأرض حياة بشرية تمامًا[102]. فهو يوصف بصيّاد عظيم[103] وساحر قوي[104] ومؤسس القبيلة[105]. إنه أوّل البشر[106]. بل تصوّره أسطورة في شكل عجوز متعب يكاد لا يستطيع أن يتحرك[107]. وإذا ما وُجد عند الدييري إله أعلى يدعى مورامورا، فإن الكلمة ذات دلالة؛ فهي تفيد في الإشارة إلى طبقة الأسلاف. كذلك، يستخدَم أحيانًا اسم الإله الكبير عند قبائل نهر موراي، أي نورالي، كتعبير جماعي ينطبق على مجمل

(101) يُنظر حول هذه المسألة: N. W. Thomas, «Baiame and Bell-bird. A note on Australian Religion,» *Man*, no. 28 (1905).

للمقارنة، يُنظر: Andrew Lang, *Magic and Religion* (London; New York; Bombay: Longmans, Green and Co., 1901), p. 25.

وكان قد سبق لفيتز (Waitz) أن أكد الطابع الأصيل لهذا التصور في:

Theodor Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (F. Fleischer, 1862), pp. 796-798.

(102) يُنظر: Dawson, p. 49; H. A. Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» in: Woods, pp. 205, 206; Howitt, *Native Tribes*, pp. 481, 491, 492, 494, and Ridley, p. 136.

(103) يُنظر: Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» pp. 55-56.

(104) يُنظر: Parker, *More Australian Legendary Tales*, p. 94.

(105) Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 61.

(106) Smyth, vol. 1, pp. 425-427.

(107) Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 60.

الكائنات الأسطورية التي يضعها التقليد في أصل الأشياء[108]. إنها شخصيات مشابهة تمامًا لشخصيات الألشيرينغا[109]. كما سبق لنا أن صادفنا في كوينزلاند إلهًا يدعى أنجيا أو أنجير، خالق البشر ويبدو على الرغم من ذلك أنه ليس سوى البشريّ الأوّل[110].

إن ما ساعد فكر الأستراليين في الانتقال من تعددية الجنّ الأسلاف إلى فكرة الإله القبَلي هو وجود حد وسيط بين هذين الطرفين الأقصيين أفاد في هذا الانتقال: إنهم الأبطال الممدّنون. وبالفعل، فإن الكائنات الخرافية التي نطلق عليها هذه التسمية هي مجرد أسلاف نسبت إليهم الميثولوجيا دورًا بارزًا في تاريخ القبيلة ووضعتهم لهذا السبب فوق الآخرين. بل إننا رأينا أنهم كانوا بانتظام جزءًا من التنظيم الطوطمي: ينتمي مانغاركونجيركونجا إلى طوطم العظاءة، وينتمي بوتيابوتيا إلى طوطم القط الوحشي. لكنّ الوظائف التي من المفترض أنهما يقومان بها أو قاما بها تشبه، من جهة أخرى وإلى حد كبير، الوظائف التي تقع على عاتق الإله الكبير، إذ يقال إنه هو أيضًا أطلع الناس على فنون الحضارة لأنه هو الذي أقام المؤسسات الاجتماعية الرئيسة، وهو الكاشف عن الطقوس الدينية الكبيرة التي تبقى تحت سيطرته. وإن صحّ أنه والد البشر، فلأنه خلقهم وليس لأنه أنجبهم؛ غير أن مانغاركونجيركونجا فعل الأمر عينه. فلم يكن للبشر وجود قبله، بل مجرد أكوام من اللحم عديمة الشكل لم يكن فيها سائر الأعضاء، وحتى الأفراد المختلفون المنفصل بعضهم عن بعض. وهو الذي نحت هذه المادة الأولية واستخرج منها كائنات بشرية محض[111]. بين هذا الأسلوب في الخلق والأسلوب الذي تنسبه الأسطورة التي تحدثنا عنها إلى بونجيل، لا توجد إلا فوارق بسيطة. وما يظهر جيدًا الصلة التي تجمع بين هذين النوعين من الأشكال واحدهما مع الآخر هو إقامة صلة نسل بينهما أحيانًا. فعند الكورناي،

---

(108) «خُلق العالم على أيدي كائنات تدعى نورالي؛ كانت هذه الكائنات موجودة منذ زمن طويل، وكان بعضها في شكل غراب، وبعضها الآخر في شكل النسر - الصقر»: Smyth, vol. 1, pp. 423-424.

(109) تقول السيدة ل. باركر: «يمثّل بيامي بالنسبة إلى الإيواهلاي ما تمثّله الألشيرينغا بالنسبة إلى الأرونتا»: Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 6.

(110) يُنظر أعلاه ص 342.

(111) في أسطورة أخرى نقلها سنبسر وغيلين، تؤدي شخصيتان تسكنان السماء دورًا مماثلًا تمامًا، وتسميان أونغامبيكولا (Ungambikula): Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 388 ff.

توندون، بطل ذات الخوار، هو ابن الإله الكبير مونغان-نغاوا[112]. كذلك، دارامولون عند الإيواهلاي، ابن أو شقيق بايام، مطابق لغاياندي الذي يعادل توندون الكورناي[113].

بكل تأكيد، ينبغي ألا نستخلص من هذه الوقائع كلها أن الإله الكبير ليس سوى بطل ممدّن. فهناك حالات يُميز فيها بوضوح بين هاتين الشخصيتين. لكنّهما قريبتان في الأقل، حتى لو كانت إحداهما لا تخالط الأخرى. وهكذا، يصعب علينا أحيانًا التمييز بينهما؛ وتوجد شخصيات أخرى يمكن أيضًا تصنيفها في هذه الفئة أو تلك. هكذا، تحدّثنا عن أتناتو بوصفه بطلًا ممدّنًا؛ لكنه قريب جدًا من احتلال مرتبة الإله الكبير.

بل إن مفهوم الإله الأعلى يتعلق بمجمل المعتقدات الدينية تعلقًا وثيقًا إلى درجة أنه لا يزال يحمل آثارها. فعلى سبيل المثال، توندون بطل ربّاني قريب جدًا مثلما رأينا آنفًا من الألوهية القبَلية؛ والحال أن الكلمة عينها عند الكورناي هي المقابل لكلمة طوطم[114]. كذلك، تطلق تسمية ألتجيرا عند الأرونتا على الإله الكبير؛ وهي أيضًا اسم الطوطم الأمومي[115]. بل هناك ما هو أكثر؛ فعدد من الآلهة الكبار تتسم بمظهر طوطمي واضح. على سبيل المثال، دارامولون هو نسر - صقر[116]، وأمه أموة[117]. وفي شكل أموة يُمثل أيضًا بايام[118]. كما أن الألتجيرا

(112) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 493.

(113) يُنظر: Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 67, 62-66.

يماثل الإله الكبير بالرعد بسبب صلاته الوثيقة مع ذات الخوار؛ فالدوي الذي يصدر عن هذه الآلة الشعائرية يماثَل بدويّ الرعد.

(114) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 135.

يكتب هويت الكلمة التي تعني الطوطم كما يأتي: ثوندونغ (thundung).

(115) Strehlow, vol. 1, pp. 1-2, and vol. 2, p. 59.

نتذكّر أن الطوطم الأمومي عند الأرونتا كان على الأرجح هو الطوطم الفعلي.

(116) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 555.

(117) Ibid., pp. 546, 560.

(118) يُنظر: Ridley, pp. 136, 156.

يتم تمثيله على هذا الشكل في شعائر التلقين عند الكاميلاروي. وتقول أسطورة أخرى إنه بجعة سوداء: Parker, *More Australian Legendary Tales*, p. 94.

عند الأرونتا له ساقا أموة[119]. كذلك، قبل أن يكون نورالي اسم إله كبير، كان يشير كما رأينا إلى الأسلاف المؤسسين القبيلة؛ والحال أن بعضهم كانوا غربانًا وبعضهم الآخر كانوا صقورًا[120]. كما يقول هويت[121] إن بونجيل مصوّر دائمًا في شكل بشري؛ غير أن الكلمة عينها تفيد في الإشارة إلى طوطم بطن هو النسر - الصقر. وأحد أبنائه في الأقل هو أحد الطواطم التي يتضمنها البطن الذي منحه أو أعاره اسمه[122]. وأخوه هو باليان (Pallyan)، الخفاش؛ والحال أن الخفاش هو الطوطم الجنسي للنساء في كثير من قبائل فيكتوريا[123].

بل نستطيع أن نمضي أبعد من ذلك ونقدم مزيدًا من التوضيح للعلاقة التي يقيمها الآلهة الكبار مع المنظومة الطوطمية. داراموالون وبونجيل نسر - صقر، ونحن نعلم أن هذا الحيوان طوطم بطن في عدد من قبائل الجنوب الشرقي[124]. كما قلنا إن كلمة نورالي يبدو أنها كانت بداية مصطلحًا جماعيًا يشير من دون تمييز إما إلى النسور - الصقور أو إلى الغربان؛ والحال أن الغراب، في القبائل التي بقيت فيها هذه الأسطورة، هو طوطم لأحد البطنين، والنسر - الصقر هو طوطم البطن الآخر[125]. من جهة أخرى، يذكّر التاريخ الأسطوري الخاص بالآلهة الكبار بالتاريخ الأسطوري الخاص بطواطم البطن ويظهر تشابههما الكبير. تحيي الأساطير، والشعائر أحيانًا، الصراعات التي كان على كل من هذه الآلهة خوضها ضدّ طائر جارح لم ولن يتغلب عليه بسهولة. بعد أن صنع الإنسان الأول نونجيل الإنسان الثاني كاروين (Karween)، نشب نزاع بينهما، وأثناء هذا النوع من المبارزة، أحدث نونجيل جرحًا بليغًا بكاروين وحوّله إلى غراب[126]. يُمثل نوعا

(119) Strehlow, vol. 1, p. 1.

(120) Smyth, vol. 1, pp. 423-424.

(121) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 492.

(122) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 128.

(123) Smyth, vol. 1, pp. 417-423.

(124) يُنظر أعلاه ص 149.

(125) إنها القبائل التي تحمل بطونها أسماء كيلبارا، أي غراب، وموكوارا. وهذا يشرح الأسطورة التي نقلها برو سميث: Ibid., pp. 423-424.

(126) Ibid., pp. 125-427.

للمقارنة، يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 486;
في هذه الحالة الأخيرة، يماهي بين كاروين وطائر مالك الحزين الأزرق.

نورالي بوصفهما مجموعتين متعاديتين كانتا تتحاربان باستمرار في البداية[127]. أما بايام، فكانت عليه مصارعة موليان (Mullian)، النسر - الصقر اللاحم الذي يطابق دارامولون[128]. والحال أننا رأينا أيضًا وجود نوع من العداء البنيوي بين طواطم البطن. يستكمل هذا التوازي إثبات أن ميثولوجيا الآلهة الكبيرة وميثولوجيا تلك الطواطم تتصلان بصلة قرابة لصيقة. وسوف تظهر هذه القرابة بجلاء أكبر إذا لاحظنا أن ندّ الإله هو بانتظام إما الغراب أو النسر - الصقر، وهما عمومًا طوطما بطن[129].

يبدو بالتالي، أن بايام ودارامولون ونورالي وبونجيل هي حقًا طواطم بطون أُلّهت؛ وإليكم كيف يمكن تصوّر كيفية هذا التمجيد. يبدو أن تطوّر هذا التصوّر حدث أثناء المجالس التي انعقدت بخصوص التلقين؛ فالآلهة الكبيرة ليس لها دور ذو أهمية إلا في هذه الشعائر، في حين أنها غريبة عن الطقوس الدينية الأخرى. كذلك، بما أن التلقين هو الشكل الأساس للعبادة القبَلية، ففي هذه المناسبة فحسب كان يمكن أن تولد ميثولوجيا قبلية. كنّا قد رأينا كيف مالت شعيرة الختان وشعيرة بضع الإحليل تلقائيًا إلى شخصنة في شكل أبطال ممدّنين. غير أن هؤلاء الأبطال لم يكونوا يتمتعون بأي تفوق، بل كانوا على قدم المساواة مع المحسنين الأسطوريين الآخرين للمجتمع. لكن، كلما صار شعور القبيلة بذاتها أشدّ قوّة، ازداد تجسّد هذا الشعور بكل أريحية في شخصية تتحوّل رمزًا لها. ومن أجل تفسير هذه الصلات التي تجمع الناس بعضهم ببعض وبالعشيرة التي ينتمون إليها، تخيلوا أنهم من السلالة عينها، وأنهم أبناء أب واحد يدينون له بوجودهم من دون أن يدين هو بوجوده لأحد. وكان إله التلقين ملائمًا تمامًا لأداء هذا الدور؛ فبموجب تعبير كثيرًا ما يتكرر على لسان المحليين، يهدف التلقين تحديدًا إلى صنع الرجال. بالتالي، نُسبت إلى هذا الإله قدرة الخلق، فوجد نفسه ضمن جميع هذه الأسباب مزودًا بمكانة جعلته أسمى بكثير من أبطال الميثولوجيا الآخرين. أصبح هؤلاء الأخيرون خاضعين له، مساعدين له؛ وجُعلوا أبناءه أو إخوته الذين

---

(127) Smyth, vol. 1, p. 423.

(128) يُنظر: Ridley, p. 136; Howitt, *Native Tribes*, p. 585, and Mathews, in: *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 28 (1894), p. 111.

(129) يُنظر أعلاه ص 149. للمقارنة، يُنظر: P. Schmidt, «L'Origine de l'idée de Dieu,» *Anthropos* (1909).

وُلدوا بعده مثل توندون وغاياندي وكاروين وباليان وغيرهم. على الرغم من ذلك، كانت توجد أصلًا كائنات تحتل أيضًا مكانة بارزة في المنظومة الدينية الخاصة بالقبيلة: إنها طواطم البطن. وفي الأماكن التي استمرت فيها هذه الطواطم، تعد طواطم العشائر خاضعة لها. هكذا، كانت تمتلك كل ما يلزم لتصبح هي نفسها آلهة عشائرية. وكان طبيعيًا جدًا بالتالي أن يقوم خلط جزئي بين هذين النوعين من الشخصيات الأسطورية؛ هكذا، أعار أحد الطوطمين الأساسيين في القبيلة سماته للإله الكبير. لكن بما أنه كان ينبغي تقديم تفسير لهذا الأمر، دُعي واحد منهما فحسب لهذه المكانة واستُبعد الثاني منها، فافتُرض أن هذا الأخير تعرّض للهزيمة على يد غريمه في أثناء صراع بينهما، وأن استبعاده كان نتيجة لهزيمته. وزاد من يسر تكريس الفكرة أنها كانت متوافقة مع مجمل الميثولوجيا، بما أن طواطم البطن تعَدّ عمومًا في حالة عداء في ما بينها.

يمكن أن تفيد أسطورة رصدتها السيدة باركر بين الإيواهلاي[130] في تأكيد هذا التفسير؛ فهي مجرد ترجمة له بشكل مجازي. يحكى أن الطواطم في تلك القبيلة لم تكن بداية إلا الأسماء الممنوحة لأجزاء جسم بايام المختلفة. بالتالي، تكون العشائر بمعنى ما أشبه بقطع من الجسم الإلهي. أليست هذه طريقة أخرى في القول إن الإله الكبير هو إجمال لجميع الطواطم، بالتالي شخصنة للوحدة القبَلية؟

لكنّه اتخذ في الوقت عينه طابعًا عابرًا للأقوام. وبالفعل، لا ينحصر حضور طقوس التلقين بأفراد القبيلة التي ينتمي إليها المتلقّنون الشباب، بل يُستدعى ممثلون عن القبائل المجاورة خصيصًا لتلك الاحتفالات التي هي نوع من الأسواق الموسمية العابرة للأقوام، الدينية والدنيوية في آن واحد[131]. ولا تستطيع معتقدات

(130) Ibid., p. 7.
في الشعب عينه، يتم أيضًا تمثيل الزوجة الرئيسة لبايام بوصفها أمًا لجميع الطواطم، من دون أن تنتمي هي نفسها إلى أيّ طوطم: Ibid., pp. 7, 78.

(131) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 511-512, 513, 602 ff., and Mathews, in: *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, p. 270.
لا تدعى إلى أعياد التلقين القبائل التي تُعقد معها زيجات منتظمة فحسب، بل كذلك القبائل التي توجد معها إشكاليات يجب حلها؛ وتتم في هذه المناسبات عمليات ثأر، نصف طقسية ونصف جادة.

تتطور في الأوساط الاجتماعية التي لها مثل هذا التشكيل أن تبقى إرثًا حصريًا لقوم بعينهم، إذ ينقلها الغريب الذي كُشفت له إلى قبيلته الأم، بعد عودته إليها؛ وبما أنه يكون مرغمًا على أن يدعو بدوره، عاجلًا أو آجلًا، مستضيفي الأمس، فتحدث تبادلات دائمة للأفكار، من مجتمع إلى مجتمع. هكذا، تشكّلت ميثولوجيا عابرة للأقوام، كان الإله الكبير فيها العنصر الأساس، بما أن أصل هذه الميثولوجيا يعود إلى شعائر التلقين التي تتمثل وظيفته في شخصنتها. انتقل اسمه إذًا من لغة إلى أخرى مع التصورات المرتبطة به. كما أن اشتراك قبائل شديدة التباين في أسماء البطون عمومًا لم يكن في وسعه إلا أن يسهّل هذا الانتشار. وشقّت طواطم البطن العابرة للأقوام الدروب إلى الإله الكبير العابر للأقوام.

٧. وحدة المنظومة الطوطمية

هكذا، وصلنا إلى التصور الأسمى الذي ارتقت إليه الطوطمية. إنها النقطة التي تلتقي فيها بالأديان اللاحقة وتحضّر لها، وهي تساعدنا في فهمها. لكن، في الوقت عينه، يمكن أن نرى أن هذا المفهوم السائد يرتبط من دون انقطاع بالمعتقدات الأشد فجاجة التي حللناها بداية.

بالفعل، ليس الإله القبَلي الكبير إلا روح سلف انتهى الأمر بها إلى الظفر بمكانة بارزة. وأرواح الأسلاف ليست أكثر من كيانات صُنعت على صورة النفوس الفردية، وهي مكرّسة لتفسير نشوء تلك النفوس. والنفوس بدورها ليست سوى الشكل الذي تتخذه عبر فردنتها في أجسام خاصة، القوى اللاشخصية التي وجدناها في أساس الطوطمية. إن وحدة المنظومة تعادل تعقيدها.

أدّت فكرة النفس من دون شك دورًا مهمًا في عملنا هذا؛ فمن طريقها، دخلت فكرة الشخصية في المجال الديني. لكن، ليس صحيحًا أنها تنطوي على بذرة الدين بأكمله، مثلما يؤكد منظرو الأرواحية. فهي بداية تقتضي ضمنًا مفهوم المانا أو المبدأ الطوطمي الذي ليست سوى وجه خاص من أوجهه. ثمّ إذا لم يكن ممكنًا تصور الأرواح والآلهة قبل النفس، فهي مع ذلك شيء أكثر من مجرد نفوس بشرية تحررت بالموت؛ فمن أين تأتيها القدرات فوق البشرية؟ كما أن فكرة النفس أفادت في توجيه المخيلة الميثولوجية في اتجاه جديد فحسب، في اقتراح

بنى من نوع جديد عليها. لكنّ طبيعة هذه البنى لم تستعَر من تصور النفس، بل من هذا المخزون من القوى الغفل والمنتشرة التي تشكّل العمق البدائي في الأديان. ولم يكن خلق الشخصيات الأسطورية سوى وسيلة أخرى في التفكير في هذه القوى الأساس.

أما مفهوم الإله الكبير، فهو يعود بأكمله إلى شعور رصدنا سابقًا دوره في نشوء المعتقدات الطوطمية الأكثر نوعية: إنه الشعور القبَلي. إذ رأينا أن الطوطمية لم تكن من صنع القبائل فحسب، بل تطوّرت دائمًا داخل قبيلة تعي وحدتها بدرجة ما. لهذا، تلتقي العبادات المختلفة الخاصة بكل عشيرة معًا وتتكامل بحيث تشكّل كلًّا متلاحمًا[132]. والحال أن شعور الوحدة القبَلية هذا هو الذي يعبّر عن نفسه في تصوّر إله أسمى مشترك للقبيلة كلها. بالتالي، الأسباب عينها هي الفاعلة حقًا في هذه المنظومة الدينية، من أساسها إلى قمتها.

غير أننّا أخذنا في الحسبان حتى الآن التصورات الدينية كما لو أنها مكتفية بنفسها وتستطيع تفسير نفسها بنفسها. وفي الواقع، إنها غير قابلة للانفصال عن الشعائر، ليس لأنها تتجلى فيها فحسب، بل لأنها تخضع بدورها لنفوذها. ولا شكّ في أن العبادة تتعلق بالمعتقدات، لكنّها تفعل فيها. ومن أجل فهمها على نحو أفضل، من المهم إذًا معرفتها بشكل أمثل. وقد آن أوان التطرق إلى دراستها.

---

(132) يُنظر أعلاه ص 268.

القسم الثالث

السلوكات الشعائرية الرئيسة

الفصل الأول

العبادة السلبية ووظائفها. الشعائر الزهدية

ليس غرضنا في ما يأتي محاولة تقديم وصف كامل للعبادة البدائية. ولأننا مهتمون أولًا بالتوصل إلى ما هو الأكثر أولية وجوهرية في الحياة الدينية، فلن نحاول أن نعيد بالتفصيل تشكيل تعدّد جميع الحركات الشعائرية، وهو تعدد غالبًا ما يكون مشوشًا. لكنّنا نود، عبر التنوع الشديد في الممارسات، السعي إلى فهم أكثر السلوكات التي يتقيد بها البدائي تمييزًا في قيامه بعبادته، وتصنيف أكثر أشكال شعائره عمومية وتحديد أصولها ودلالتها، وذلك بهدف ضبط النتائج التي قادنا إليها تحليل المعتقدات وجعلها، إن أمكن، أكثر دقة[1].

إن لكلّ عبادة مظهرًا مزدوجًا، أولهما سلبي والآخر إيجابي. وحقيقة الأمر أن ضربَي الشعائر التي نطلق عليها هذه التسمية مترافقان ترافقًا وثيقًا؛ وسوف نرى أن كلًا منهما يستلزم الآخر. لكنّهما يظلان مختلفين، ومن الضروري، حتى لو اقتصر الأمر على مجرد فهم ارتباطهما، تمييز أحدهما من الآخر.

I. منظومة التحريمات

إن الكائنات المقدسة كائنات منفصلة بالتعريف. وما يميزها هو وجود انقطاع بينها وبين الكائنات الدنيوية. وعادة ما تكون الكائنات المقدسة خارج نطاق

(1) هناك شكل للشعائر على وجه الخصوص وضعناه جانبًا بالكامل؛ هو الشعائر الشفهية التي ينبغي دراستها في مجلد خاص من مجموعة الحولية السوسيولوجية.

الكائنات الدنيوية. فغاية مجموعة كاملة من الشعائر هي إدراك حالة الانفصال التي تعدّ جوهرية. وما دامت وظيفة هذه الشعائر منع عمليات التقارب والاختلاط غير الضرورية بين هذين الميدانين ومنع تعدي أحدهما على الآخر، فلا يسعها إلا فرض الموانع، أي الأفعال السلبية. لذلك، نقترح منح المنظومة المكونة من هذه الشعائر الخاصة تسمية العبادة السلبية؛ إذ إنها لا تفرض أفعالًا فعلية على المؤمنين، بل تقتصر على تحريم طرائق بعينها من السلوك؛ وهي تتخذ بالتالي بمجملها شكل المحرمات، أو التابوات كما يقول الإثنوغرافيون على نحو شائع. إذ استخدمت كلمة تابو في اللغات البولينيزية للدلالة على المؤسسة التي تُسحب بمقتضاها أشياء بعينها من التداول الشائع[2]؛ كما أنها نعت يعبّر عن السمة المميزة لهذا النوع من الأشياء. وسبق أن سنحت لنا الفرصة لإظهار كم هو مؤسف تحويل مثل هذا التعبير العامّي والمحلي بالكامل إلى مصطلح عام. لا يوجد دين يخلو من محرمات يكون لها دور معتبر؛ وما يدعو إلى الأسف إذًا هو أن المصطلحات المكرسة تبدو أنها تحوّل مؤسسة بهذه العمومية إلى مجرد خاصيّة تميز بولينيزيا[3]. ويبدو لنا تعبير محرمات أو تحريمات أفضل بكثير. ومع ذلك، فكلمة تابو، مثلها في ذلك مثل كلمة طوطم، مستخدمة إلى درجة أن حظرها منهجيًا سيكون إفراطًا في الطهرانية؛ كذلك، تقلّ العوائق التي قد تسببها هذه الكلمة حين نعنى بتحديد معناها ودلالتها.

لكن ثمة محرمات من شتى الأنواع، ومن الأهمية بمكان أن نقوم بتمييزها؛ لأننا لن نعالج في هذا الفصل أصناف المحرمات كافة.

بادئ ذي بدء، هناك محرمات أخرى، فضلًا عن تلك المرتبطة بالدين، تتعلق بالسحر. يشترك كل من النوعين في أنهما يعلنان تضارب أشياء بعينها، ويقضيان بفصل الأشياء التي أُعلن عن تضاربها. مع ذلك، فثمة اختلافات بارزة بينهما. في المقام الأول، العقوبات ليست متماثلة في الحالتين. بطبيعة الحال، يؤدي انتهاك

---

(2) يُنظر: مدخل «تابو» الذي كتبه فريزر في: *L'Encyclopedia Britannica.*

(3) تثبت الوقائع حقيقة هذه العقبات. إذ لا يخلو الأمر من مؤلفين اعتقدوا، بمحضهم هذه الكلمة ثقتهم، أن المؤسسة المعنية كانت سمة للشعوب البدائية بصورة عامة، أو حتى للشعوب البولينيزية وحدها، يُنظر: Albert Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*, 2 vols. (Paris: Librairie Fischbacher, 1883), vol. 2, p. 55, and Gaston Richard, *La Femme dans l'histoire* (Paris, 1909), p. 435.

المحظورات الدينية وفق الاعتقاد السائد تلقائيًا، كما سنرى عما قريب، إلى اضطرابات مادية سيعاني منها الآثم وستعد عقابًا على فعلته. لكن حتى لو حدثت هذه الاضطرابات حقًا، فلن يكون هذا العقاب العفوي والتلقائي العقاب الوحيد، إذ يكمله دائمًا عقاب آخر يستلزم تدخلًا بشريًا. أو يضاف إليه، إن لم يسبقه، حكم حقيقي يصدره البشر عمدًا؛ أو هناك في الأقل لوم واستنكار علني. وحتى بعد أن يعاقَب المدنس بالمرض أو الموت الطبيعي، يبقى فعل التدنيس مذمومًا؛ وهو يغضب الرأي العام الذي يبدي ردات أفعال ضدّه؛ كما أنه يصم مرتكبه بالمعصية. وخلافًا لذلك، لا يعاقَب على التحريم السحري إلا بالعواقب المادية التي يُعتقد أن العمل المحرم يحدثها، مع ضرب من الضرورة الفيزيائية. كذلك يواجه الإنسان في عصيانه أخطارًا تشابه تلك التي يعرّض المريض نفسه لها إن لم يتبع نصيحة طبيبه؛ بيد أن حالة العصيان هذه لا تشكّل ذنبًا؛ فهي لا تسبب سخطًا. إذ ما من إثم في السحر. علاوة على ذلك، ينشأ هذا الاختلاف في العقوبة عن اختلاف عميق في طبيعة المحرمات. فالمحرم الديني يتضمن بالضرورة فكرة المقدس؛ وهو ينبع من احترام يوحي به الموضوع المقدس، وغايته صون هذا الاحترام من الانتقاص. ومن جهة أخرى، تستلزم محرمات السحر فهمًا دنيويًا بالكامل للخصائص، ذلك أن الأشياء التي يوصي الساحر بإبقائها منفصلة هي تلك التي لا يمكن، بسبب خصائصها المميزة، جمعها معًا أو خلطها من دون أخطار تُذكر. ولو دعا زبائنه إلى الإبقاء على مسافة بينهم وبين بعض الأشياء المقدسة، فليس ذلك بسبب احترامها وخوفًا من أنها قد تتدنس، لأن السحر، كما نعلم، يعيش على تدنيس المقدسات[4]؛ إنما هو يفعل ذلك لدواعي الانتفاع المؤقت. موجز القول، إن المحرمات الدينية أوامر قطعية؛ أما المحرمات الأخرى، فهي قواعد سلوك نفعية، وهي الشكل الأول للمحظورات الصحية والطبية. لا نستطيع دراسة ضربين من الوقائع على هذا القدر من الاختلاف معًا، أو حتى تحت مسمّى واحد، من دون إرباك. ولن نُعنى هنا إلا بالمحرمات الدينية[5].

---

(4) يُنظر أعلاه ص 68.

(5) هذا لا يعني القول إن هناك انقطاعًا جذريًا بين المحرمات الدينية والمحرمات السحرية: خلافًا لذلك، من بين تلك المحرمات ما لم تحدد طبيعته الحقيقية بعد. ثمة محرمات في التراث الشعبي يصعب القول إن كانت دينية أم سحرية. لكنّ الضرورة تملي التمييز بينها، لأننا نعتقد أنه لا يمكن فهم المحرمات السحرية إلا انطلاقًا من المحرمات الدينية.

لكن، من الضروري أولًا وضع تمييز جديد بين المحرمات الدينية.

ثمة محرمات دينية غايتها الفصل بين أشياء مقدسة من أنواع مختلفة. نتذكر على سبيل المثال أنه عند الواكلبورا، لا بدّ أن تكون السقالة التي يسجى عليها الجثمان مصنوعة حصريًا من مواد تعود إلى البطن الذي ينتسب إليه الرجل المتوفى؛ وهذا يعني أن الاتصال محرم بين الجثمان الذي يعد مقدسًا والأشياء التي تعود إلى بطن آخر وهي مقدسة أيضًا، لكن على نحو مختلف. وفي مكان آخر، لا يمكن صنع الأسلحة التي يستخدمها المرء لصيد حيوان ما من أحد أنواع الخشب المصنف ضمن المجموعة الاجتماعية عينها التي ينتمي إليها هذا الحيوان[6]. لكنّ الأكثر أهمية من بين هذه المحرمات هي تلك التي سندرسها في فصل تال؛ وهي معدّة لمنع كلّ اتصال بين المقدس النقي والمقدس غير النقي، بين المقدس الميمون والمقدس المشؤوم. فلهذه المحرمات جميعًا خاصيّة مشتركة؛ وهي ليست متعلقة بوجود أشياء مقدسة وأخرى غير مقدسة، بل بوجود تفاوت وتضارب بين الأشياء المقدسة. فهي لا تتعلّق إذًا بما هو جوهري في فكرة المقدس. لذلك، لا يمكن أن يؤدي الالتزام بهذه المحظورات إلا إلى شعائر معزولة وخاصة وشبه استثنائية؛ لكنّها لا تستطيع إنشاء عبادة حقيقية، لأن العبادة مصنوعة، قبل أيّ شيء آخر، من العلاقات المنتظمة بين الدنيوي والمقدس.

لكن هناك منظومة أخرى من المحرمات الدينية أكثر أهمية وانتشارًا بكثير؛ إنها تلك التي تفصل، ليس أنواعًا مختلفة من الأشياء المقدسة، بل كل ما هو مقدس عن كل ما هو دنيوي. وهي بالتالي مستمدّة مباشرة من مفهوم المقدس نفسه، وهي تقيّد نفسها بالتعبير عنه وتحقيقه. وهكذا، فهي تقدم مادة عبادة حقيقية، بل عبادة هي في أساس العبادات الأخرى كلّها؛ لأن السلوك الذي تطالب به هو سلوك ينبغي على المؤمن ألا يحيد عنه في جميع علاقاته مع الكائنات المقدسة. إنها ما نطلق عليه تسمية العبادة السلبية. ويمكننا القول إن محرماتها هي المحرمات الدينية بامتياز[7]. وهي ما سنقتصر على مناقشته في الصفحات الآتية.

---

(6) يُنظر أعلاه ص 207.

(7) في رأينا، يحيل كثير من المحرمات في ما بين الأشياء المقدسة إلى المحرمات في ما بين المقدس والدنيوي. هذه هي حال محظورات العمر أو المنزلة. في أستراليا على سبيل المثال، هناك أطعمة مقدسة =

بيد أنها تتخذ أشكالًا متعددة. وإليكم الأنماط الرئيسة التي تُرصد في أستراليا:

هناك قبل أيّ شيء آخر محرمات الاتصال؛ وهي التابوات الأصلية التي لا تشكل التابوات الأخرى أكثر من تنويعات خاصة لها. وهي تقوم على مبدأ أن الدنيوي ينبغي ألا يمسّ المقدس على الإطلاق. ورأينا سابقًا أن غير المتلقّنين لا يمكنهم في أي حال من الأحوال مسّ التشورينغا أو آلة ذات الخوار. وإذا كان مسموحًا للبالغين بأن يستخدموها استخدامًا غير مقيد، فذلك لأن عملية التلقين منحتهم طابعًا مقدسًا. ولأن للدم، ولا سيما ذلك الذي يسيل أثناء التلقين، فضيلة دينية[8]؛ فهو يخضع للتحريم عينه[9]. وهو مشابه للشعر[10]. كذلك يُعدّ الميت كائنًا مقدسًا، لأن النفس التي كانت تبث الحياة في الجسد تظلّ في الجثمان؛ لهذا، يُمنع أحيانًا نقل عظام الميت ما لم تغلف بقطعة من لحاء الشجر[11]. بل ينبغي تجنب المكان الذي حدثت فيه الوفاة، بسبب الاعتقاد بأن نفس الرجل الميت تواصل الإقامة فيه. لهذا، يُقوض المخيم وينتقل سكانه إلى مكان أبعد[12]؛ وفي حالات

= محجوزة للمتلقنين وحدهم. لكنّ هذه الأطعمة ليست مقدسة بدرجة متساوية؛ فهناك تراتبية في ما بينها. وكذلك، لا يكون جميع المتلقنين متساوين في المنزلة، إذ إنهم لا يتمتعون بكامل حقوقهم الدينية منذ البداية، بل يدخلون بالتدرج في ميدان الأشياء المقدسة. وينبغي أن يعبروا سلسلة كاملة من المراتب تُمنح لهم واحدة إثر أخرى بعد اختبارات وطقوس خاصة؛ يتطلب الأمر شهورًا وحتى سنوات لبلوغ أعلى المراتب. والحال أن أطعمة معينة تخصص لكل مرتبة من هذه المراتب؛ فلا يستطيع رجال المراتب الأدنى مسّ الأطعمة المخصصة لرجال المراتب الأعلى، يُنظر: Robert Hamilton Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, vol. 38 (1904), pp. 262 ff.; K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), p. 23; B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), pp. 611 ff., and B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 470 ff.

فالأكثر قداسة يطرد الأقل قداسة؛ وذلك لأن الثاني دنيوي مقارنة بالأول. أخيرًا، تنتظم المحرمات الدينية كلها في صنفين: المحرمات في ما بين المقدس والدنيوي، والمحرمات في ما بين المقدس النقي والمقدس غير النقي.

(8) يُنظر أعلاه ص 190.

(9) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 463.

(10) يُنظر: Ibid., p. 538, and *Northern Tribes of Central Australia*, p. 604.

(11) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 531.

(12) يُنظر: Ibid., pp. 518-519, and Howitt, *Native Tribes*, p. 449.

معينة، يدمَّر بكلّ محتوياته[13]، وينبغي أن ينقضي زمن محدد قبل أن تكون العودة إلى المكان عينه ممكنة[14]. ويحدث أن يطلب المحتضر إخلاءه؛ فيُهجر بعد تهيئة مكان مريح له قدر الإمكان[15].

أما الاتصال الاستثنائي بحميميته، فهو ذلك الناتج من امتصاص غذاء ما. من هنا، يأتي تحريم تناول الحيوانات أو النباتات المقدسة، ولا سيما تلك التي تستخدم كطواطم[16]. ويبدو مثل هذا الفعل بالغ التدنيس إلى حدّ أن المنع يطاول حتى البالغين، أو غالبيتهم في الأقل؛ ووحدهم كبار السن يبلغون سموًا دينيًا كافيًا لتخطي هذا الحظر أحيانًا. وفُسّر هذا المنع أحيانًا بقرابة أسطورية تربط الإنسان بالحيوانات التي يحمل اسمها، فيحميها إحساس التعاطف الذي يوحي به موقع القرابة الذي تتمتع به[17]. لكنّ حقيقة الاعتقاد بأن استهلاك اللحم المحرّم يسبب المرض أو الموت تلقائيًا تظهر أن هذا التحريم لا يجد أصله في مجرد تمرد على مشاعر صلات القربى العائلية. بالتالي، ثمة قوى من نوع آخر تنشط وهي تشابه تلك الموجودة في جميع الأديان، والتي يُظن أنها ترد على تدنيس الحرمات.

علاوة على ذلك، إذا مُنعت أطعمة بعينها عن الدنيوي لأنها مقدسة، فإن أطعمة أخرى، خلافًا لذلك، تمنع عن الأشخاص الذين يتمتعون بطابع مقدس لأنها دنيوية. هكذا، غالبًا ما يحدث أن تخصص حيوانات بعينها كطعام للنساء؛ لهذا، يسود اعتقاد بأنها جزء من طبيعة المرأة وأنها تعدّ لهذا دنيوية. من جهة أخرى، يخضع المتلقّن الشاب لسلسلة من الشعائر ذات صرامة خاصة؛ ومن أجل

---

(13) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 498, and Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), p. 231.

(14) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 449.

(15) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 451.

(16) إذا كانت المحرمات الغذائية المتعلقة بالنبات أو الحيوان الطوطمي هي الأكثر أهمية، فهي ليست الوحيدة. إذ رأينا أن هناك أطعمة محرّمة على غير المتلقنين لأنها تُعَدّ مقدسة، والحال أن أسبابًا شتّى تمنح هذه الخاصية؛ إذ يُظن أن الطيور التي تشاهَد على قمم الأشجار المرتفعة على سبيل المثال، وكما سنرى لاحقًا، مقدسة لأنها في جوار الإله العظيم المقيم في السماوات. بالتالي، ربّما احتُفظ، ولأسباب أخرى، بلحم بعض الحيوانات خصيصًا لكبار السن، هكذا بدا أنها جزء من الطابع المقدس المعترف به لهم.

(17) يُنظر: James Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., Limited, 1910), p. 7.

منحه الفضائل التي تمكّنه من دخول عالم الأشياء المقدسة الذي كان ممنوعًا منه حتى تلك اللحظة، يتعرّض لمجموعة قوية على نحو استثنائي من القوى الدينية. هكذا، يلج حالة من القداسة تبقي كلّ ما هو دنيوي على مبعدة منه. ثمّ لا يسمح له بتناول لحم الطرائد الذي يعدّ طعامًا خاصًا بالنساء[18].

لكنّ الاتصال قد يحدث بوسائل أخرى غير اللمس، إذ يقيم المرء علاقات مع شيء ما بمجرد النظر إليه: النظر وسيلة اتصال. لهذا، تُحظر على الدنيوي رؤية الأشياء المقدسة في حالات بعينها. إذ ينبغي ألا تنظر المرأة إلى أدوات العبادة؛ وأكثر ما يسمح لها به هو إلقاء نظرة خاطفة عليها من بعد[19]. ينطبق الأمر عينه على الرسوم الطوطمية المنفذة على أجساد الكهنة في الطقوس التي تتمتع بأهمية استثنائية[20]. إن المهابة الاستثنائية التي تكون عليها شعائر التلقين تمنع النساء في قبائل بعينها من النظر إلى المكان الذي يجري الطقس داخله[21] أو حتى إلى المعتنق الجديد نفسه[22]، إذ إن الطابع المقدس الملازم للطقس برمته يتمثل بصورة طبيعية في أشخاص من يديرونه أو يكون لهم دور فيه؛ حصيلة ذلك أن المعتنق لا يستطيع النظر إليهم، ويتواصل هذا التحريم حتى بعد إنجاز الشعيرة[23]. وفي بعض الأحيان، يمنع النظر إلى الميت، إذ يغطى وجهه بحيث لا تمكن رؤيته[24].

إن الكلمة هي طريقة أخرى للدخول في علاقات مع الأشخاص أو الأشياء. ويكفي الزفير المنطلق من أفواهنا كي يحدث اتصالًا بالآخر؛ فهو جزء منا ينتشر

(18) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 674;

ثمة محرم واحد للاتصال لا نتحدث عنه لأنه من الصعوبة بمكان تعيين طبيعته بدقة: إنه الاتصال الجنسي. هناك فترات دينية لا يكون في وسع الرجل فيها الاتصال جنسيًا بالمرأة، يُنظر:

Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 293, 295, and Howitt, *Native Tribes*, p. 387.

أيكون هذا لأن المرأة دنيوية أم لأن الفعل الجنسي مروّع؟ لا يمكن البتّ في هذا السؤال على نحو عابر. سنضعه جانبًا بجوار كلّ ما يتعلق بالشعائر الجنسية والزواجية. فهي أوثق ارتباطًا بمعضلة الزواج والأسرة من أن يمكن فصلها عنها.

(19) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 134, and Howitt, *Native Tribes*, p. 354.

(20) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 624.

(21) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 572.

(22) يُنظر: Ibid., p. 661.

(23) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 386, and Howitt, *Native Tribes*, pp. 655, 665.

(24) لدى الويمبايو، يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 451.

خارجنا. لذلك، تُحظر على الدنيوي مخاطبة الأشياء المقدسة أو حتى مجرد التكلم في حضورها. تمامًا كالمعتنق الذي ينبغي ألا ينظر إلى الكهنة أو المساعدين، ويمنع من محادثتهم إلا بالإشارات؛ وهذا التحريم يدوم حتى يلغى بوساطة شعيرة خاصة[25]. وبصورة عامة، هناك لدى الأرونتا لحظات في سياق الطقوس الكبيرة يكون الصمت فيها إلزاميًا[26]. يحافظ الجميع على صمتهم حالما تعرض التشورينغا، أو إذا تحدث أحدهم، فإنما يتحدث بصوت خفيض أو همسًا[27].

إلى جانب الأشياء المقدسة، هناك أصوات وكلمات لها الطابع عينه، ينبغي ألا تخرج من شفتي الدنيوي أو تطرق مسامعه. كما أن هناك أغاني شعائرية ينبغي ألا تستمع إليها النساء تحت طائلة الموت[28]. يمكنهن الاستماع إلى ضجيج آلات ذات الخوار، لكن من بعيد فحسب. كذلك يعدّ الاسم الشخصي عنصرًا أساسيًا للشخص الذي يحمله؛ ولأنه يرتبط على نحو وثيق بالفكرة المتشكلة في الذهن عن ذلك الشخص، فهو جزء من المشاعر التي يوحي بها. فإن كان مقدسًا، يكون اسمه مقدسًا كذلك. بالتالي، لا يمكن التلفظ به في الحياة الدنيوية. ثمة طوطم مبجل على نحو خاص لدى الوارامونغا، وهو أفعى خرافية تُدعى وولونكوا، يعدّ اسمها محرمًا[29]. وينطبق الأمر عينه على البايام والدارامولون والبونجيل؛ وينبغي ألا تكشف الصيغة الباطنية لأسمائهم أمام غير المتلقنين[30]. أثناء الحداد، ينبغي ألا يذكر اسم المتوفى، أقلّه من قبل أبويه، إلا في حال وجود ضرورة ماسّة، وحتى في هذه الحالة ينبغي الاكتفاء بالهمس به[31]. كثيرًا ما يكون هذا التحريم دائمًا بالنسبة إلى الأرملة وبعض الأقارب[32]. ويتجاوز ذلك التحريم لدى بعض الشعوب حيز العائلة؛ إذ ينبغي على جميع الأفراد الذين يحملون اسم

---

(25) يُنظر: Ibid., pp. 624, 661, 663, 667, and Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 221, 382, and *Northern Tribes*, pp. 335, 344, 353, 369.

(26) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 221, 262, 288, 303, 378, 380.

(27) Ibid., p. 302.

(28) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 581.

(29) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 227.

(30) يُنظر أعلاه ص 379.

(31) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 498; *Northern Tribes*, p. 526, and George Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), p. 19.

(32) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 466, 469 ff.

المتوفى تغيير أسمائهم بصورة مؤقتة[33]. بل هناك ما هو أكثر من ذلك، إذ يمتنع الأقارب والأصدقاء المقربون عن استخدام كلمات بعينها في اللغة المعتادة، من دون شك لأن المتوفى كان يستخدمها؛ وتُملأ هذه الثغرات بوسائل التورية أو بكلمات مستعارة من لهجة أجنبية[34]. يحمل الرجال كافة، فضلًا عن أسمائهم المتداولة والعلنية، أسماء أخرى تبقى طي الكتمان: لا تعرفها النساء ولا الأولاد؛ ولا تستعمل بتاتًا في الحياة العادية. ذلك لأن لها طابعًا دينيًا[35]. بل توجد طقوس لا بدّ في أثناءها من التحدث بلغة خاصة يُمنع استخدامها في العلاقات الدنيوية. إنها بدايات اللغة المقدسة[36].

لا تُفصل الكائنات المقدسة عن الكائنات الدنيوية فحسب، بل إنه ينبغي ألا يتدخّل أيّ شيء يتعلق بالحياة الدنيوية بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالحياة الدينية. كذلك كثيرًا ما يطالَب المحلي بالتعري الكامل كشرط مسبق للسماح له بالمشاركة بالشعائر[37]؛ ويطلب منه تجريد نفسه من كلّ زينته المعتادة، حتى تلك التي تربطه بها أوثق الصلات، والتي لا يفصل نفسه عنها عن طيب خاطر بسبب الفضائل التي يعزوها إليها[38]. وإن أُلزم بتزيين نفسه لأداء دوره في الشعيرة، فتكون هذه الزينة صُنعت خصيصًا لهذه المناسبة؛ إنه زيّ طقسي، ثوب احتفال[39]. ولأن هذه الزينات مقدسة بسبب الاستخدام الذي صنعت من أجله، فهو ممنوع من استخدامها في الشؤون الدنيوية؛ وحين ينتهي الطقس، تحرق أو تدفن[40]، بل ينبغي على الرجال غسل أجسادهم بحيث لا يتركون عليها أيّ أثر للزينات التي تزينوا بها[41].

---

(33) يُنظر: William Wyatt, «Adelaide and Encounter Bay Tribes,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S. Wigg, 1879), p. 165.

(34) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 470.

(35) Ibid., p. 657; Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 139, and *Northern Tribes*, pp. 580 ff.

(36) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 537.

(37) يُنظر: Ibid., pp. 544, 597, 614, 620.

(38) على سبيل المثال، حزام الشعر الذي يرتديه عادة، يُنظر: Ibid., p. 171.

(39) Ibid., pp. 624 ff.

(40) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 556.

(41) Ibid., p. 587.

بصورة أكثر عمومية، تحرّم جميع الأفعال التي تميز الحياة الاعتيادية حين تمارس الأفعال الخاصة بالحياة الدينية. إن فعل الأكل بذاته دنيوي لأنه يحدث يوميًا ويشبع الحاجات الأساس النفعية والمادية، فهو جزء من وجودنا المعتاد[42]. لذا يُحظر في المناسبات الدينية. لذلك، حين تعير مجموعة طوطمية التشورينغا الخاصة بها إلى عشيرة أجنبية، هناك برهة مهيبة على نحو استثنائي حين تعاد وتوضع في الإرتناتولونغا؛ وينبغي أن يصوم جميع من شاركوا في الطقس طوال مدة إقامته، وهي مدة طويلة[43]. وتُتّبع قاعدة مشابهة في أثناء إقامة الشعائر[44]، سنتحدث عنها في الفصل التالي، وأيضًا في برهات بعينها من التلقين[45].

للسبب عينه، تعلق جميع الانشغالات الدنيوية أثناء إقامة الطقوس الدينية الجليلة الكبرى. ووفقًا لملاحظة سبنسر وغيلين[46] التي سنحت لنا فرصة الاستشهاد بها سابقًا، تنقسم حياة الأسترالي إلى جزءين متمايزين تمامًا: يخصص الجزء الأول لصيد الطرائد وصيد الأسماك والحرب؛ أما الثاني، فيكرّس للعبادة، ويقصي كل من هذين الشكلين من النشاط الآخر على نحو متبادل ويصدّه. وعلى هذا المبدأ، تقوم المؤسسة الكونية لأيام الراحة الدينية. فطابع الأعياد المميز في جميع الأديان المعروفة هو توقف العمل وتعليق الحياة الخاصة والعامة، ما دامت لا تنشد غاية دينية لها. وليست هذه الراحة مجرد ضرب من الاسترخاء المؤقت الذي يمنحه الرجال لأنفسهم من أجل أن يستسلموا بمزيد من الحرية لمشاعر الابتهاج التي عادة ما توقظها أيام العطلة؛ إذ توجد أعياد حزينة، مكرّسة للحداد والتوبة، وأثناءها لا

---

(42) من الصحيح أن هذا الفعل يتخذ طابعًا مقدسًا حين يكون الغذاء المأكول مقدسًا. لكنّ الفعل بذاته أشدّ ما يكون دنيوية بحيث يشكل تناول طعام مقدس تدنيسًا على الدوام. وقد يكون التدنيس مسموحًا بل حتى ملزِمًا، لكن، وكما سنرى لاحقًا، شرط أن تسبقه أو ترافقه شعائر تخفف من التدنيس أو تكفّر عنه. يظهر وجود هذه الشعائر جيدًا أن الشيء المقدس منفّر لمن يأكله.

(43) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 263.

(44) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 171.

(45) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 674.

ربما تعود قاعدة منع التحدث في أثناء المناسبات الدينية الجليلة إلى السبب عينه. يتحدث البشر، وبصوت مرتفع، في أثناء الحياة الاعتيادية؛ بالتالي، ينبغي عليهم أن يبقوا صامتين أو يتحدثوا بصوت منخفض في الحياة الدينية. ومثل هذا الاعتبار المشابه ليس غريبًا عن التحريمات الغذائية (يُنظر أعلاه ص 180-181).

(46) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 33.

تكون الراحة أقلّ إلزامية. إنما لأن العمل شكل بارز من أشكال النشاط الدنيوي، إذ ليست له غاية ظاهرة أخرى غير تلبية الضرورات الحياتية الآنية؛ وهو يقحمنا بعلاقات مع الأشياء العادية فحسب. خلافًا لذلك، تبلغ الحياة الدينية في الأعياد درجة استثنائية من الكثافة. هكذا، يتجسد بصورة خاصة في هذه اللحظة التباين بين هذين الشكلين من الوجود؛ بالتالي، لا يسعهما البقاء متجاورين. لا يستطيع إنسان ما التقرّب من ربه على نحو حميمي بينما لا يزال يحمل في جسده علامات حياته الدنيوية؛ كذلك الحالة المعاكسة، إذ لا يستطيع العودة إلى مشاغله المعتادة حين تكون شعيرة ما طهرته من الإثم. إذًا ليست العطلة الشعائرية إلا حالة خاصة من حالات التضارب العامة التي تفصل المقدس عن الدنيوي؛ إنها نتيجة تحريم ما.

لا مجال هنا لتعداد جميع أنواع المحرمات التي رُصدت، حتى في الأديان الأسترالية وحدها. فمنظومة المحظورات تتسع، على غرار مفهوم القدسية القائمة عليه، لتشمل شتى أنواع العلاقات؛ بل إنها تستخدم عن عمد من أجل غايات نفعية[47]. لكن أيًا يكن مدى تعقيد هذه المنظومة، فهي تقوم في المحصلة على محرمين أساس يوجزانها ويسودانها.

---

(47) طالما أن هناك مبدأ مقدسًا، هو النفس، داخل كلّ إنسان، فقد أحيط الإنسان منذ الأصل بالمحرمات، وهي الشكل الأصلي للمحرمات الأخلاقية التي تعزل الإنسان اليوم وتحميه. هكذا، يعدّ جثمان ضحية القاتل خطرًا عليه، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 492,
ويحرّم عليه. وكثيرًا ما يستخدم الأفراد محرّمات لها هذا الأصل كوسائل لسحب أشياء بعينها من الاستخدام العام وبالتالي تأسيس حق ملكية عليها. «حين يمضي رجل بعيدًا من المخيم، مخلّفًا أسلحته وطعامه وراءه»، كما يقول روث متحدثًا عن قبائل نهر بالمر (شمال كوينزلاند)، «فإن تبوّل قرب الأشياء التي خلّفها وراءه تصبح تاني (Tanii) (وهي كلمة تعادل كلمة تابو) وسيكون متأكدًا من العثور عليها كما تركها لدى عودته»، يُنظر: Walter Roth, «North Queensland Ethnography,» Bulletin no. 10, *Records of the Australian Museum*, vol. 7, no. 2 (1910), p. 75.

ذلك أن البول، مثله في ذلك مثل الدم، يحتوي كما يُظن على شيء من القوة المقدسة يعدّ شخصيًّا بالنسبة إلى الفرد. لذلك، فهو يبقي الغرباء على مبعدة من المكان. ولأسباب مشابهة، وربما تفيد الكلمة المنطوقة كحامل لتأثيرات مشابهة؛ لذلك، يصبح ممكنًا منع الوصول إلى غرض ما بمجرد تقديم تصريح شفهي. كما أن هذه القدرة على خلق محرمات تتنوّع باختلاف الأفراد؛ وهي تصبح أكبر كلما تمتعوا بطابع أكثر قداسة. كما أن هذا الامتياز يقتصر على الرجال تقريبًا وتستثنى منه النساء (يذكر روث حالة واحدة فقط لتابو فرضته النساء)؛ وتكون هذه القدرة في أعلى درجاتها عند الزعماء وكبار السن الذين يستخدمونها لاحتكار الأشياء التي يجدونها ملائمة، يُنظر: Ibid., p. 77.

هكذا، يصبح المحرّم الديني حق ملكية وحكمًا إداريًا.

في المقام الأول، من غير الممكن أن تتعايش الحياة الدينية والحياة الدنيوية في حيز واحد. ومن أجل أن تتمكن الأولى من أن تتطور، ينبغي تحضير مكان خاص بها تقصى منه الثانية. من هنا، تأتي إقامة المعابد والحرمات المقدسة: إنها بقع تُخصّ بها الكائنات والأشياء المقدسة وتفيدها بوصفها أماكن إقامة؛ إذ لا يمكن إقامتها في مكان إلا بعد الاستحواذ عليه كليًا ضمن مسافة محددة. ترتيبات مثل هذه ضرورية بالنسبة إلى أي حياة دينية، بل إن الديانات الأدنى لا تستطيع الاستغناء عنها. فالإرتناتولونغا، البقعة التي تودع فيها التشورينغا حرم حقيقي، لذلك لا يسمح لغير المتلقنين الاقتراب منه. بل يمنع في ذلك المكان القيام بأي شغل دنيوي مهما يكن. وكما سنرى لاحقًا، هناك أماكن مقدسة أخرى تقام فيها طقوس مهمة[48].

بطريقة مماثلة، لا يمكن أن تتعايش الحياة الدينية والحياة الدنيوية في وحدة الزمن عينه. من الضرورة بمكان تخصيص أيام محددة أو مدد للأولى، تقصى عنها جميع الانشغالات الدنيوية. هكذا، ولدت الأعياد. فما من دين، وبالتالي ما من مجتمع، لم يعرف ويمارس هذا التقسيم للزمن على هيئة جزءين متمايزين، يتعاقبان وفقًا لقانون يتغير على أساس اختلاف الشعوب والحضارات؛ وكما سبق وأشرنا، ربما كانت ضرورة هذا التعاقب هي التي قادت البشر إلى إدخال اختلافات وتمايزات على تجانس الزمن واستمراريته، لا توجد فيه بصورة طبيعية[49]. بطبيعة الحال، من المحال تقريبًا أن تنجح الحياة الدينية بالتمركز بإحكام في أماكن وأزمنة مخصصة لها؛ فمن المحتم أن يرشح قليل منها. فهناك على الدوام أشياء مقدسة خارج الأماكن المحرمة؛ وثمة شعائر يمكن إقامتها في أيام العمل. لكنها أشياء مقدسة من المرتبة الثانية وشعائر أقلّ أهمية. يبقى التمركز هو الطابع المهيمن لهذا التنظيم. بل إنه عمومًا كامل في كلّ ما يتعلق بالعبادة العامة التي لا يمكن إجراء طقوسها إلا بصورة مشتركة. أما العبادة الخاصة، الفردية، فهي العبادة الوحيدة التي تأتي بالغة القرب من الحياة الزائلة. إذًا، يبلغ التعارض بين هذين الطورين المتعاقبين من الحياة البشرية أقصى شدته في المجتمعات الدنيا، كالقبائل الأسترالية؛ لأن العبادة الفردية فيها هي الأكثر بدائية[50].

---

(48) يُنظر لاحقًا، الفصل الثاني من القسم الثالث من هذا الكتاب.

(49) يُنظر أعلاه ص 30.

(50) يُنظر أعلاه ص 291.

II. الالتزام بالتحريمات يعدّل الوضع الديني عند الأفراد

حتى الآن، لم تقدم الديانة السلبية لنا إلا بوصفها منظومة من الإحجامات. لذلك، تبدو أنها لا تفيد إلا في تثبيط الفاعلية، وليس في حثّها أو تنشيطها. غير أنها، وكرد فعل غير متوقع على تأثير التثبيط هذا، تصل إلى ممارسة فعل إيجابي بالغ الأهمية على الجوهر الأخلاقي والديني للفرد.

وبالفعل، لا يستطيع الرجل، بسبب الحاجز الذي يفصل المقدس عن الدنيوي، مباشرة علاقات حميمية مع الأشياء المقدسة إلا بعد أن يخلّص نفسه من كلّ ما هو دنيوي فيه. لا يستطيع عيش حياة دينية كثيفة نوعًا ما إن لم يشرع بالانسحاب كليًا إلى حدّ ما من الحياة الزائلة. فالعبادة السلبية إذًا في أحد معانيها وسيلة لتحقيق غاية: هي شرط النفاذ إلى العبادة الإيجابية. وهي لا تقتصر على حماية الكائنات المقدسة من اتصال مبتذل، بل تؤثّر في المتعبد نفسه وتعدّل حالته إيجابيًا. فالرجل الذي يخضع نفسه لتحريماتها المفروضة لا يكون في ما بعد كحاله من قبل. إذ كان من قبل كائنًا عاديًا وعليه، لهذا، أن يبقي نفسه على مسافة من القوى الدينية. وفي ما بعد، يقترب من مستواها؛ فهو يدنو من المقدس بمجرد ابتعاده من الدنيوي؛ إذ إنه طهّر نفسه وبرّأها من الإثم لمجرد فصل نفسه عن الأمور الدنيئة والمبتذلة التي تحط من قدر جوهره. بالتالي، تمنح الشعائر السلبية قدرات فعالة، مثلها مثل الشعائر الإيجابية؛ تستطيع الأولى، على غرار الثانية، أن تفيد في رفع العزم الديني للفرد. وفقًا لملاحظة صحيحة، لا يستطيع أي شخص الانخراط في طقس ديني مهما كانت أهميته من دون إخضاع نفسه أولًا لنوع من التلقين المسبق الذي يدخله على نحو تدرّجي إلى العالم المقدس[51]. يمكن استخدام مسوح الزيت أو ضروب التطهير أو التبريك أو أيّ عملية إيجابية من حيث الجوهر لهذا الغرض؛ لكن يمكن الوصول إلى نتيجة مشابهة بوسائل الصيام والصلوات الليلية أو اللجوء إلى العزلة والصمت، أي بوسائل الامتناع الشعائرية التي ليست أكثر من تطبيق محرمات معينة.

حين لا يكون هناك إلا شعائر سلبية معينة ومنعزلة، يكون فعلها الإيجابي

---

(51) يُنظر: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,» dans: *Mélanges d'histoire des religions* (Paris: F. Alcan, 1909), pp. 22 ff.

سطحيًا عمومًا بحيث لا يكون إدراكها سهلًا. لكنّ هناك أوضاعًا تتركز فيها منظومة كاملة من المحرمات على رجل واحد؛ في مثل هذه الحالات، تتراكم تأثيراتها وتصبح بالتالي أكثر وضوحًا. يحدث هذا في أستراليا في أثناء التلقين؛ حيث يخضع المعتنق الجديد لتشكيلة واسعة من الشعائر السلبية. وينبغي له الانسحاب من المجتمع الذي انقضى فيه وجوده إلى ذلك الحين، وتقريبًا من المجتمعات البشرية كلها. لن يكون ممنوعًا من رؤية النساء والأشخاص غير المتلقنين فحسب[52]، بل يجب عليه أيضًا أن يمضي للعيش في الدغل، بعيدًا من أصحابه، تحت إشراف مسنين يفيدونه بوصفهم عرابين[53]. من الصحيح تمامًا أن الغابة تعدّ بيئته الطبيعية، إلى درجة أن الكلمة التي تدل على عملية التلقين في عدد من القبائل تعني «ما ينتمي إلى الغابة»[54]. لهذا، كثيرًا ما يزين بأوراق النباتات في أثناء الطقوس التي يشهدها[55]. وهو يمضي شهورًا طويلة على هذه الحال[56]، تقطعها من حين إلى آخر الشعائر التي ينبغي أن يشارك فيها. يعدّ هذا الوقت بالنسبة إليه فترة لشتى أنواع الامتناعات. كما أنه يحرم من عدد كبير من الأطعمة؛ ولا يسمح له إلا بما يقيم أوده من الطعام[57]؛ بل إنه يلزم أحيانًا بصوم صارم[58]، أو بتناول طعام غير طاهر[59]. وحين يتناول طعامه، ينبغي ألا يلمسه بيديه، بل يضعه عرابوه في فيه نيابة عنه[60]. وفي بعض الحالات، يجب عليه أن يتسوّل طعامه[61]. كذلك، ينبغي ألا ينام أكثر

---

(52) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 560, 657, 659, 661.

بل ينبغي ألا يسقط عليه ظلّ امرأة: Ibid., p. 633.

أيًا يكن ما يلمسه، فينبغي ألا تلمسه امرأة: Ibid., p. 621.

(53) Ibid., pp. 561, 563, 670-671; Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 223, and *Northern Tribes*, pp. 340, 342.

(54) كلمة جيرائيل (Jeraeil) مثلًا عند الكورناي، أو كورينغال (Kuringal) عند اليوئين (Yuin) والوولغات (Wolgat): Howitt, *Native Tribes*, pp. 518, 617.

(55) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 348.

(56) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 561.

(57) يُنظر: Ibid., pp. 633, 538, 560.

(58) Ibid., p. 674, and Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 75.

(59) يُنظر: William Ridley, *Gurre Kamilaroi* (W. Mason, 1856), p. 154.

(60) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 563.

(61) Ibid., p. 611.

من حاجته الضرورية[62] وأن يمسك عن الكلام ما دام لم يحادث أحدًا؛ فلا تعرف حاجاته إلا بالإشارات التي تصدر منه[63]. أي تسلية ممنوعة عليه[64]. هو لا يستطيع أن يغتسل[65]؛ وأحيانًا، لا يستطيع أن يتحرك، حيث يتمدد فوق الأرض من دون حراك[66]، ومن دون أيّ ثياب[67]. والحال أن حصيلة المحرمات الكثيرة هي إحداث تغيير جذريّ في وضع المتلقن. قبل التلقين، كان يعيش مع النساء؛ وكان مستبعدًا من العبادة. أما بعد التلقين، فقد أصبح مقبولًا في مجتمع الرجال؛ بات يشارك في الشعائر، واكتسب طابعًا مقدسًا. يكون التحوّل بالغ الكمال، بحيث يمثّل أحيانًا كولادة ثانية. ذاك أن المحلّيين يتصورون أن الشخص الدنيوي الذي كان شابًا إلى ذلك الوقت قد مات، أنه قُتل، وأن رب التلقين بونجيل أو بايام أو داراميولون غيّبه، وأن فردًا آخر تمامًا حلّ محلّ الفرد الذي ما عاد موجودًا[68]. هنا، نجد لبّ التأثيرات الإيجابية التي تقدر عليها الشعائر السلبية. بطبيعة الحال، لا نقصد القول إن هذه الشعائر وحدها تحدث هذا التحول الهائل؛ لكنّها تساهم بالتأكيد في ذلك إلى أبعد الحدود. في ضوء هذه الوقائع، نستطيع فهم ماهيّة الزهد، وما هي المكانة التي يشغلها في الحياة الدينية ومن أين أتت الفضائل التي تنسب إليه عمومًا. في الحقيقة، ما من تحريم لا يتمتع الالتزام به بطابع زهدي بدرجة معينة. إذ يكون مفيدًا الإمساك عن شيء معين أو عن شكل من النشاط يلبي، لأنه مألوف، حاجة إنسانية ما، يفرض بالضرورة ضروبًا من الضيق والتخلي. فمن أجل التوصل إلى زهد حقيقي، يكفي أن تتطور هذه الممارسات بحيث تصبح أساس نهج حقيقي للحياة. في الأوضاع العادية، لا تفيد العبادة السلبية إلا كمقدمة وتحضير للعبادة الإيجابية. بيد أنه يحدث أحيانًا أن تتحرر من مرتبتها الثانوية وتعبر إلى المقام الأول، وأن تتضخّم منظومة التحريمات حتى تغزو الوجود برمته.

---

(62) Ibid., pp. 549, 674.

(63) يُنظر: Ibid., pp. 580, 596, 604, 668, 670, and Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 223, 351.

(64) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 567.

(65) Ibid., p. 557.

(66) Ibid., p. 604, and Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 351.

(67) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 611.

(68) Ibid., p. 589.

هكذا، تولد الزهديّة المنهجية التي ليست إذًا إلا إفراطًا في العبادة السلبية. فليست الفضائل الخاصة التي من المفترض أن هذه الزهدية تقدّمها إلا شكلًا مضخمًا للفضائل التي تمنحها، بدرجة أقل، ممارسة أي تحريم. كما أن لها أصلًا واحدًا؛ لأن كلتيهما تقوم على مبدأ أن الرجل يتطهر بمجرد سعيه إلى فصل نفسه عن الدنيوي. والزاهد الصرف هو رجل ارتقى بنفسه فوق البشر وظفر بقداسة خاصة بالصيام وأداء الصلوات الليلية، بالعزلة والصمت، أو، بكلمة واحدة، بأشكال الحرمان، أكثر مما يظفر بها بالقيام بأعمال التقوى العملية (القرابين، الأضاحي، الصلوات، وما شابه). من جهة أخرى، يظهِر التاريخ مدى الهيبة الدينية الرفيعة التي يمكن أن يحظى بها المرء باتّباعه هذا النهج: القديس البوذي هو أساسًا زاهد، وهو ندّ للآلهة أو يعلوها منزلة.

ينتج من ذلك أن الزهد ليس ثمرة نادرة واستثنائية وشاذة إلى حدّ ما للحياة الدينية، كما يفترض بعض الناس؛ إنما هو، على عكس ذلك، أحد عناصرها الجوهرية. وتشتمل عليه كلّ ديانة، أقلّه على هيئة جنين، لأنه ما من ديانة تخلو من منظومة محظورات. الاختلاف الوحيد بهذا الشأن الذي قد يوجد بين العبادات هو مقدار تطور هذا الجنين فيها. ومن الملائم أن نضيف أيضًا أنه ربما ما من ديانة واحدة لا يأخذ فيها هذا التطور السمات المميزة للزهد الحقيقي، ولو إلى حين. وهذا ما يحدث بصورة عامة في فترات حاسمة معينة حين تملي الضرورة، في غضون وقت وجيز نسبيًا، استثارة تغيير عميق في حالة شخص ما. حينئذ، ولإدخاله بسرعة أكبر في دائرة الأشياء المقدسة التي لا بد له من الاتصال بها، يفصَل بقسوة عن العالم الدنيوي؛ لكنّ ذلك لا يحدث من دون امتناعات كثيرة واتساع استثنائيّ جديد لمنظومة المحظورات. وهذا بالضبط ما يحدث في أستراليا في لحظة التلقين. فمن أجل تحويل الشباب إلى رجال، لا بدّ من جعلهم يعيشون حياة زهّاد حقيقيين. تطلق عليهم السيدة باركر على نحو صائب للغاية تسمية رهبان البايام[69].

---

(69) يمكن أن يقارن المرء هذه الممارسات الزهدية بتلك المستخدمة في تلقين الساحر. تمامًا مثل معتنق شاب، يخضع الساحر المبتدئ لعدد كبير من المحرمات التي يساهم الالتزام بها في اكتسابه لقواه النوعية، يُنظر: Henri Hubert et Marcel Mauss, «L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques,» dans: *Mélanges d'histoire des* = *religions* (Paris: F. Alcan, 1909), pp. 171, 173, 176.

لكن صنوف الامتناع والحرمان لا تحدث من دون معاناة. إذ نظلّ مشدودين إلى العالم الدنيوي بجميع خلايانا؛ فأحاسيسنا تربطنا به؛ وحياتنا تتوقف عليه. إنه ليس مجرد مسرح لنشاطنا؛ إنه يتخللنا من كلّ جانب؛ إنه جزء من ذواتنا، فلا نستطيع الانفكاك عنه من دون التسبب بأذًى لطبيعتنا وجرح غرائزنا على نحو مؤلم. بمعنًى آخر، لا تستطيع العبادة السلبية أن تتطور من غير أن يتعرّض العابد للمعاناة. والألم أحد شروطها الضرورية. هكذا، دُفعنا إلى التفكير في المعاناة بوصفها تشكّل بحدّ ذاتها ضربًا من ضروب الشعائر؛ إذ وجدنا فيها حالة من نعمة إلهية ينبغي أن نسعى إليها ونستثيرها، حتى على نحو مصطنع، بسبب القدرات والامتيازات التي تمنحها بطريقة ما منظومات المحظورات نفسها التي تلازمها بصورة طبيعية. وعلى حدّ علمنا، فإن برويس هو أول من أدرك الدور الديني[70] المنسوب إلى المعاناة في المجتمعات الدنيا. فهو يذكر حالة الأراباهو (Arapaho) الذين يبتلون أنفسهم بعذابات حقيقية ليتحصنوا من أخطار المعركة؛ وحالة هنود البطن الكبير (Big Belly) الذين يخضعون أنفسهم لضروب تعذيب حقيقية عشية الحملات العسكرية؛ ومثل ذلك حالة الهوبا (Hupa) الذين يسبحون في الأنهار الجليدية ثم يظلون مستلقين على الضفة لأطول وقت ممكن، ليضمنوا نجاح أعمالهم؛ وحالة الكارايا (Karaya) الذين يريقون الدم من أذرعهم وأرجلهم بخدوش يحدثونها بمحكّات مصنوعة من أسنان السمك، وذلك لتقوية عضلاتهم؛ وحالة رجال الدالمانهافن (Dallmanhafen) (أرض الإمبراطور غيّوم

= يصح الأمر عينه على الزوج والزوجة في اليوم السابق للزفاف أو اليوم التالي له (تابوات الخطيبين والعروسين)؛ ذلك لأن الزواج يتضمن أيضًا تغييرًا كبيرًا في الحالة. اقتصرنا على ذكر هذه الوقائع بعجالة ومن دون التوقف عندها. فالوقائع الأولى تخصّ السحر، وهو ليس موضوعنا هنا، أما الثانية، فهي ترتبط بتلك المنظومة الشرعية الدينية المتعلقة بالصلات بين الجنسين، ولن تكون دراستها ممكنة إلا بالترابط مع التعاليم الأخرى للأخلاقيات البدائية الخاصة بالزواج.

(70) من الصحيح أن برويس فسّر هذه الوقائع بالقول إن المعاناة هي سبيل زيادة قوى الإنسان السحرية (*die menschliche zauberkraft*)؛ من هذا التعبير، قد يعتقد المرء بأن المعاناة هي شعيرة سحرية، وليست شعيرة دينية. لكن، وكما سبق أن أشرنا، يطلق برويس اسم سحر، من دون تدقيق، على جميع القوى الغفل واللاشخصية، إذا انتمت إلى السحر أو إلى الدين على حد سواء. هناك بطبيعة الحال ضروب من التعذيب تستخدم لصنع السحرة؛ لكنّ عذابات كثيرة من تلك التي قدّمنا وصفًا لها هي جزء من طقوس دينية حقيقية، وهي لهذه الحالة الدينية للأشخاص الذين تهدف لتعديلهم.

[غليوم الثاني] في غينيا الجديدة) الذين يقارعون عقم نسائهم بإحداث حزوز مدماة في المنطقة العليا من أفخاذهم[71].

لكنّنا نجد وقائع مشابهة من دون أن نغادر أستراليا، ولا سيما في سياق طقوس التلقين. فشعائر كثيرة ممارسة في هذه المناسبة تتمثل تحديدًا في التسبب المنهجي بألم معين للمعتنق الجديد من أجل تعديل حالته وإكسابه الصفات التي تميّز الرجال. هكذا، حين يكون الشبان، لدى اللاراكيا (Larakia)، معتزلين في الغابة، يقوم عرابوهم وحراسهم بتوجيه لطمات قاسية إليهم في أيّ لحظة من دون تحذير ومن دون سبب[72]. أما لدى الأورابونا، وفي وقت بعينه، فيتمدد المبتدئ على الأرض ووجهه مقابل التربة، ثم يقوم الرجال الحاضرون جميعهم بضربه بقسوة بالغة؛ ثمّ يحدثون ما بين أربعة إلى ثمانية جروح بليغة في ظهره، بحيث تكون مرتبّة على جانبي عموده الفقري، وجرحًا واحدًا على الخط المنصف لمؤخر عنقه[73]. ولدى الأرونتا، تتمثّل الشعيرة الأولى للتلقين في السخرية من الشخص؛ حيث يقذفه الرجال في الهواء ويلتقطونه حين يسقط ليعاودوا قذفه مجددًا[74]. في القبيلة عينها، وفي اختتام تلك السلسلة الطويلة من الطقوس، يستلقي الشاب فوق سرير من أوراق النباتات وضِع تحته جمر متوهج؛ ويبقى هناك، ساكنًا وسط الحرارة

(71) Konrad T. Preuss, «Der Ursprung der Religion und der Kunst,» *Globus*, vol. 87, pp. 309-400.

يصنف برويس في خانة واحدة عددًا كبيرًا من الشعائر المتضاربة، كإراقة الدم على سبيل المثال التي تحدِث أثرًا بفضل الخواص الإيجابية المنسوبة إلى الدم وليس بسبب المعاناة التي تتضمنها. استبقينا فحسب الشعائر التي تكون فيها المعاناة عنصرًا أساسًا في الشعيرة وعلّة فاعليتها.

(72) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 331-332.

(73) Ibid., p. 335.

نجد ممارسة مشابهة لدى الديري، يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 658 ff.

(74) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 214.

نرى من هذا المثل أن لشعائر التلقين أحيانًا خصائص التنكيد كلّها. في الحقيقة، يعدّ التنكيد مؤسسة اجتماعية حقيقية تولد عفويًا في كلّ مرة تقيم فيها مجموعتان، متباينتان في موقعهما الاجتماعي والأخلاقي، اتصالًا حميميًّا. في هذه الحالة، ترى إحداهما نفسها متفوقة على الأخرى فتقاوم تطفّل الآتين الجدد؛ وتتخذ ردّة فعلها تجاههم بشكل يدفعهم إلى إدراك التفوق الذي تشعر به تجاههم. وتهدف ردّة الفعل هذه التي تحدث تلقائيًا وتتخذ شكل سوء معاملة خطر إلى حدّ ما وهو طبيعي إلى أبعد الحدود، إلى إخضاع الأفراد لوجودهم الجديد وجعلهم يتمثلون بيئتهم الجديدة. فهو إذًا ضرب من التلقين. وهذا ما يفسر الكيفية التي يتخذ بها التلقين، من جانبه، شكل التنكيد، لأن مجموعة كبار السن تتفوق بالسمو الأخلاقي والديني على مجموعة الشبان، مع أنه ينبغي على المجموعة الأولى أن تستوعب الثانية. بالتالي، فشروط التنكيد كلّها موجودة.

والدخان الخانق(75). تلاحظ شعيرة مماثلة لدى الأورابونا؛ لكنّهم يضيفون إلى ذلك ضرب المبتلى على ظهره حين يكون في هذا الوضع المؤلم(76). وبصورة عامة، تمتاز جميع التدريبات التي يخضع لها الشاب بهذا الطابع إلى حد أن سيماءه تبدو جديرة بالشفقة ويبدو شبه مذهول حين يسمح له بالدخول مجددًا إلى الحياة المشتركة(77). صحيح أن كلّ هذه الممارسات كثيرًا ما تقدَّم بوصفها محنًا تهدف إلى اختبار قيمة المعتنق الجديد وإظهار إن كان جديرًا بالقبول في المجتمع الديني أم لا(78). لكن واقع الأمر أن الوظيفة الإثباتية للشعيرة ليست سوى مظهر آخر من مظاهر فاعليّتها. لأن ما تبرهنه طريقة الخضوع لها هو تحديدًا أنها أدّت إلى تأثيرها كما ينبغي، أي إنها منحت الصفات التي هي سبب وجودها الأصلي.

في حالات أخرى، تمارس هذه الفظاعات الشعائرية، ليس على الجسم البشريّ ككلّ، بل على أعضاء أو نسيج معين بهدف تحفيز حيويته. هكذا، وفي لحظة معيّنة أثناء التلقين يقوم أشخاص معينون، عند الأرونتا والورامونغا وقبائل عدة أخرى(79)، بالانقضاض على المبتدئ وعضّ فروة رأسه بضراوة. هذه العملية شديدة الإيلام إلى حدّ أن المبتلى بها لا يستطيع احتمالها من دون أن يطلق صراخه. غاية هذه الشعيرة جعل الشعر ينمو بغزارة(80). تطبق المعالجة عينها لجعل اللحية تنمو. كذلك، يبدو أن لشعيرة نزع الشعر التي أشار إليها هويت عند قبائل أخرى سبب الوجود عينه(81). ووفقًا لإلمان، يحدِث رجال ونساء الأرونتا والكايتيش جروحًا صغيرة على أذرعهم بأعواد متوهجة بفعل النار، كي يصبحوا بارعين في إضرام النار أو ليكتسبوا القوة الضرورية لرفع أحمال ثقيلة من الحطب(82). ووفقًا لهذا الراصد نفسه، تستأصل فتيات الوارامونغا المفصلين الثاني والثالث من

---

(75) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 372.

(76) Ibid., p. 335.

(77) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 675.

(78) Ibid., pp. 569, 604.

(79) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 251, and *Northern Tribes*, pp. 341, 352.

(80) لدى الورامونغا أيضًا، يجب أن يقوم بالعملية أشخاص يمتازون بجمال شعورهم.

(81) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 675;

يتعلق الأمر بالقبائل المقيمة في منطقة نهر دارلنغ الأدنى.

(82) Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908), p. 212.

سبابات إحدى اليدين لاعتقادهن أن الإصبع ستصبح ملائمةً أكثر لإيجاد البطاطا الحلوة[83].

ليس محالًا أن يُقرَّر اقتلاع الأسنان أحيانًا لإحداث تأثيرات من هذا القبيل. في أيّ حال، ما من شكّ في أن الغاية من الشعائر الوحشية للختان وبضع الإحليل هي منح قوى خاصة للأعضاء التناسلية. وبالفعل، لا يسمح للشاب بالزواج إلا بعد خضوعه لهذه الشعائر؛ وهذا يعني أنه يدين لها بفضائل خاصة. وما يجعل هذا التلقين الفريد أمرًا لا مفر منه هو أن اتحاد الجنسين يتميز بطابع ديني في المجتمعات الدنيا كلّها. ومن المعتقد أنه يهدف إلى إدخال قوى مروّعة لا يستطيع الرجل الاقتراب منها من دون أخطار إلا بعد اكتسابه الحصانة الضرورية عبر إجراءات شعائرية[84]؛ لهذا، تستخدم سلسلة كاملة من الممارسات السلبية والإيجابية، يعدّ الختان وبضع الإحليل أسلافًا لها. فبتر عضو بطريقة مؤلمة يمنحه طابعًا مقدسًا، نظرًا إلى أنه يجعله بهذا الفعل قادرًا على مقاومة قوى مقدسة لا يستطيع مجابهتها بغير ذلك.

في مطلع هذا العمل، قلنا إن العناصر الأساس في الفكر الديني والحياة الدينية لا بدّ أن توجد كلها، أقله على هيئة جنينيّة، في الأديان الأكثر بدائية: تعزز الوقائع السابقة هذا التأكيد. إن كان هناك أي معتقد يُظنّ بأنه خاص بالأديان الأكثر مثالية والأحدث، فهو المعتقد الذي ينسب قوة مقدسة إلى الألم. والحال أن هذا المعتقد نفسه هو في أساس جميع الشعائر التي رصدناها توًا. بطبيعة الحال، يتباين انتشاره بحسب اللحظات التاريخية التي ندرسه فيها. بالنسبة إلى المسيحي، يفترض أنها تفعل خاصة في النفس: تطهرها، تعلي من شأنها، تكسبها طابعًا روحيًّا. أما بالنسبة إلى الأسترالي، فهي تكون فعّالة على الجسد؛ فهي تزيد من طاقاته الحيويّة وتنمّي لحيته وشعره، وتقوّي أعضاءه. لكن في كلتا الحالتين، يبقى المبدأ كما هو. من المسلم به في الحالتين أن المعاناة تخلق قوة استثنائية. ولا يخلو هذا المعتقد من أساس. فأفضل تجلّ لعظمة الإنسان هو طريقة مجابهته الألم. وهو لا يسمو على

(83) Ibid.

(84) يمكن العثور على مراجع حول هذه المسألة في مذكرتنا: Emile Durkheim, «La Prohibition de l'inceste et ses origines,» *L'Année sociologique*, vol. 1 (1896), pp. 1 ff., and Alfred E. Crawley, *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage* (London: Macmillan, 1902), pp. 37 ff.

نفسه بتألق أكثر مما يكون عليه الوضع حين يروّض طبيعته إلى حدّ جعلها تتبع دربًا يتعارض مع الدرب التي تتبعه تلقائيًا. بهذا، يميّز نفسه عن جميع المخلوقات الأخرى التي تمضي بلا تبصّر إلى حيث تدعوها المتعة. بهذا، يصنع الإنسان لنفسه مكانًا فريدًا في العالم. إن المعاناة علامة على أن روابط معينة تربطه بوسطه الدنيوي تحطمت؛ وهي تشهد بالتالي على تحرره الجزئي من هذه البيئة، وتعدّ بالتالي بحقّ أداة الخلاص. فمن تخلّص على هذا النحو ليس ضحية مجرد وهم حين يعتقد أنه حصل على نوع من التحكّم في الأشياء: لقد سما بنفسه عليها حقًّا بمجرد فعل التخلي عنها؛ إنه أقوى من الطبيعة، لأنه أخمدها.

علاوة على ذلك، من الصحيح تمامًا أن قيمة هذه الفضيلة ليست جمالية فحسب: لأن الحياة الدينية بمجملها تفترضها، إذ لا تأتي الأضاحي والقرابين من غير ضروب من الحرمان تكلّف المتعبد ثمنًا باهظًا. وفي حين أن الشعائر لا تقتضي منه تقديم هدايا مادية، فهي تأخذ من وقته وقواه. وكي يخدم آلهته، عليه أن ينسى نفسه؛ وكي يفسح لها مكانًا تستحقه في حياته، عليه أن يضحي بمصالحه الدنيوية. أما العبادة الإيجابية، فلا تكون ممكنة إلا حين يدرب الرجل على التخلي ونكران الذات والانفصال عنها، بالتالي على المعاناة. ومن الضروري ألا تفزعه، إذ لا يستطيع حتى إنجاز واجباته بابتهاج ما لم يحبّ الألم إلى حدّ ما. لكن، من أجل ذلك، من الضروري أن يتدرب على ذلك، وهذا ما تهدف إليه الممارسات الزهدية. فالمعاناة التي تفرضها هذه الممارسات ليست اعتباطية ولا وحشيّة عقيمة؛ إنها مدرسة ضرورية يتدرب الرجال فيها ويقوّون أنفسهم، ويكتسبون صفتي الترفّع والجلَد اللتين لا توجد ديانة من دونهما. بل كي تتحقق هذه النتيجة، يكون أمرًا حسنًا أن يتجسد المثال الزهدي على نحو بارز بأشخاص معينين، فيصح القول عمّا يميّزهم إنهم يمثّلون، غالبًا بإفراط، هذا الجانب من الحياة الشعائرية؛ لأنهم مثل نماذج حية كثيرة يحثّون على بذل الجهد. وهذا هو الدور التاريخي للزّهاد العظام. حين تُحلَّل مآثرهم وأعمالهم بإسهاب، يسأل المرء نفسه عن ماهية غايتهم المفيدة. فيصدم بحقيقة وجود مبالغة في الازدراء الذي يبدونه تجاه كلّ ما يستثير عواطف الرجال عادة. لكنّ هذه المبالغات ضرورية للإبقاء على شعور كاف بالاشمئزاز بين المؤمنين تجاه الحياة الرخيّة والمتع الشائعة. لا بدّ لنخبة ما أن تضع غاية بالغة السمو حتى لا تضع العامّة غاية بالغة الوضاعة. لا بدّ من بعض المبالغات كي تكون المحصلة الوسطية في سويّة ملائمة.

بيد أن الزهد لا يفيد الغايات الدينية فحسب. هنا، كما في أماكن أخرى، ليست المصالح الدينية إلا شكلًا رمزيًا للمصالح الاجتماعية والأخلاقية. ليست الكائنات المثالية التي تتوجه إليها العبادات هي الوحيدة التي تطلب من أتباعها ازدراء الألم، إذ لا يكون المجتمع نفسه ممكنًا إلا بهذا الثمن. وعلى الرغم من أنه يعلي من شأن قوى الإنسان، إلا أنه كثيرًا ما يكون فظًّا مع الأفراد؛ يطالبهم بالضرورة بتضحيات دائمة؛ يقسو باستمرار على شهواتنا الطبيعية، لأنه يرتقي بنا تحديدًا على أنفسنا. وكي نتمكّن من إنجاز واجباتنا تجاهه، ينبغي أن نستعدّ لممارسة القسوة على غرائزنا أحيانًا واستعادة طبيعتنا حين يقتضي الأمر ذلك. هناك، إذًا، زهد مقدّر له الإبقاء على الأساطير والعقائد كلها لأنه متأصّل في الحياة الاجتماعية برمتها؛ إنه جزء يكمّل كلّ ثقافة إنسانية. وهذا الزهد هو في حقيقة الأمر تعليل وعلة وجود الزهد الذي علّمته الديانات في شتى الأزمنة.

III. تفسير منظومة التحريمات: التضاد بين المقدّس والدنيوي، سراية المقدّس

بعد أن حدّدنا ماهية منظومة المحظورات ووظائفها الإيجابية والسلبية، يجب علينا الآن البحث عن الأسباب التي أدّت إلى ولادتها.

من المنطقي، بمعنًى ما، أن تكون هذه المنظومة متضمّنة في مفهوم القداسة بذاته. فكلّ ما هو مقدس هو موضع احترام، وكلّ شعور بالاحترام تترجمه نزعات النهي داخل من يشعر به. في الحقيقة، يتجسّد الكائن المقدس في الوعي على الدوام بتصور مفعم بطاقة عقلية مرتفعة، وذلك بسبب الإحساس الذي يثيره؛ بالتالي، يكون هذا التصوّر معززًا بحيث ينبذ أيّ تصور آخر ينكره كليًّا أو جزئيًا. والحال أن العالم المقدس والعالم الدنيوي في حالة عداء. فهما يمثلان شكلين من الحياة يقصي أحدهما الآخر بصورة متبادلة، أو لا يستطيعان العيش، في الأقل، في الوقت عينه بالشدة عينها. لا نستطيع في الوقت عينه أن نستسلم كليًا للكائنات المثالية التي نتوجه إليها بالعبادة وكذلك لأنفسنا ولمصالحنا؛ لا نستطيع أن ننذر أنفسنا كليًا في آن واحد للجماعة ولأنانيتنا. نجد هنا منظومتين لحالات الوعي موجهتين، وتقودان سلوكنا نحو قطبين متعارضين. فمن يملك منهما قدرة أكبر على التحرك سيميل إلى إقصاء الآخر من الوعي. حين نفكر في الأشياء المقدسة،

لا يمكن أن ترد موضوعًا دنيويًا إلى ذهننا من دون أن تواجه ممانعة شديدة؛ شيء ما في دواخلنا يعارض قبول الدنيوي. ذلك لأن تصور المقدس لا يحتمل هذه الجيرة. لكنّ هذا العداء النفسي وهذا الإقصاء المتبادل للأفكار سيفضيان بصورة طبيعية إلى إقصاء الأشياء المناظرة لتلك الأفكار. ولئلا تتعايش الأفكار، ينبغي ألا تمسّ الأشياء بعضها بعضًا وألا تكون بينها علاقات من أيّ نوع. هذا هو حقًا مبدأ التحريم.

علاوة على ذلك، فإن عالم الأشياء المقدسة هو بالتعريف عالم منفصل. وما دام متعارضًا مع العالم الدنيوي بجميع الخصائص التي أشرنا إليها، فيجب أن يعامل بطريقة خاصة به: سيكون هناك سوء فهم لجوهر عالم الأشياء المقدسة وخلطه بشيء آخر ليس هو، إذا ما استخدمنا في علاقاتنا مع الأشياء التي تؤلّفه الإيماءات واللغة والمواقف التي نوظفها، عادة، في علاقاتنا مع عالم الأشياء الدنيوية. ويمكن أن نتعامل مع الأشياء الدنيوية بحرية؛ نتحدث بحرية مع الكائنات العادية؛ بالتالي فنحن لا نمس الكائنات المقدسة، أو أننا لا نمسها إلا بتحفظ؛ لا نتحدث في حضورها، أو أننا لا نتحدث اللغة الشائعة. فكلّ ما يستخدم في اتصالنا مع أحدهما ينبغي أن يستبعد من اتصالنا مع الآخر.

لكن، حتى إذا لم يكن هذا التفسير خاطئًا، فهو غير كاف. في الحقيقة، هناك حقًا كائنات تكون محلّ احترام من غير أن تكون محمية بمنظومات محرمات صارمة مثل تلك التي وصفناها توًا. لا شك في أن العقل ينزع لموضعة الأشياء المختلفة في أماكن مختلفة، ولا سيما حين لا تكون متوافقة في ما بينها. لكنّ البيئتين الدنيوية والمقدسة ليستا متمايزتين فحسب، بل إن إحداهما منغلقة على الأخرى؛ وثمة هوة تفصل بينهما. إذًا، لا بدّ من وجود سبب خاص في طبيعة الأشياء المقدسة، يجعل هذا الانعزال الاستثنائي والإقصاء المتبادل ضروريين. في الحقيقة، وبضرب من التناقض، يبدو أن العالم المقدس يميل بطبيعته إلى الانتشار في هذا العالم الدنيوي الذي يقصيه في أماكن أخرى؛ ففي الوقت عينه الذي يصدّه، يميل إلى الجريان فيه حالما يسمح له بالاقتراب. لهذا، لا بدّ من إبقاء أحدهما على مبعدة من الآخر، ومن إحداث ضرب من الفراغ بينهما. وما يجعل هذه الاحتياطات ضروريّة هو قابلية الطابع المقدس الاستثنائية للسراية. فالطابع المقدّس لا يبقى مرتبطًا بالأشياء التي تتّسم به، بل يتسم بنوع من سرعة الزوال. حتى

الاتصال الأشد سطحية أو غير المباشر يكفي لتمكينه من التمدد من موضع إلى آخر. هكذا، تمثّل القوى الدينية في الأذهان بحيث تبدو على الدوام مستعدّة للفرار من المواضع التي تقيم فيها لتلج كلّ ما يعبر مجالها. تعدّ شجرة النانجا التي تعيش فيها روح أحد الأسلاف مقدسة بالنسبة إلى الفرد الذي يعدّ نفسه التجسّد الجديد لهذا السلف. غير أن كلّ طائر يحط على هذه الشجرة جزء من هذه الخاصية عينها؛ لذلك، فإن لمسه محرّم أيضًا[85]. سنحت لنا الفرصة سابقًا لإظهار كيف يكون مجرد الاتصال بالتشورينغا كافيًا لتقديس الرجال والأشياء[86]؛ كما تقوم على مبدأ سراية القداسة ذاك شعائر التكريس كلّها. بل إن قداسة التشورينغا جليلة إلى درجة أن المرء يشعر بفعلها من بعد. ولنتذكّر كيف تتمدد هذه القداسة ليس إلى الغار الذي تُحفظ داخله التشورينغا فحسب، بل إلى كامل المنطقة المحيطة به، وإلى الحيوانات التي تتخذ المكان ملاذًا فيحرّم قتلها، وإلى النباتات التي تنمو في ذلك المكان وينبغي ألا تُلمس[87]. يتخذ طوطم الأفعى مركزه في مكان توجد فيه حفرة ماء؛ وينتقل الطابع المقدس للطوطم إلى هذا المكان وإلى حفرة الماء وحتى إلى الماء نفسه المحرّم على جميع أعضاء المجموعة الطوطمية[88]. يعيش المتلقّن في مناخ مشحون بالورع، كأنه هو نفسه يتشرّب به[89]. بالتالي، كلّ ما يملكه وكلّ ما يلمسه محرّم على النساء، ومبعد من ملامستهن، بل حتى الطائر الذي ضربه بعصاه أو الكنغر الذي طعنه برمحه أو السمكة التي انغرست بصنارته[90]. لكن، من جهة أخرى، تتمتع الشعائر التي يخضع لها والأشياء التي لها شأن فيها بقداسة تفوق قداسته: تنتقل هذه القداسة المعدِية إلى كلّ ما يستحضر فكرة تلك الشعائر أو الأشياء. كذلك تعدّ السن التي قُلعت من فمه بالغة القداسة[91]. لهذا، لا يستطيع أن

---

(85) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 133.

(86) يُنظر أعلاه ص 166.

(87) يُنظر: Ibid., pp. 134-135, and Strehlow, vol. 2, p. 78.

(88) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 167, 299.

(89) فضلًا عن الشعائر الزهدية التي تحدثنا عنها، هناك شعائر إيجابية غايتها شحن المتلقن أو إشباعه بالورع، بحسب قول هويت، يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 535.

صحيح أن هويت يتحدث عن القوى السحرية بدل التحدث عن الورع، لكنّ هذه الكلمة، بالنسبة إلى غالبية علماء الإثنوغرافيا كما نعلم، تدلّ على فضائل دينية ذات طابع لاشخصي.

(90) يُنظر: Ibid., pp. 674-675.

(91) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 454, and Howitt, *Native Tribes*, p. 561.

يأكل حيوانات ذات أسنان بارزة، لأنها تجعله يتذكّر سنه المقلوعة. تختتم طقوس الكورينغال (Kuringal) باغتسال شعائري[92]؛ والطيور المائية محرّمة على المعتنق الجديد لأنها تذكّر بهذه الشعيرة. كما أن الحيوانات التي تتسلق قمم الأشجار محرّمة عليه على حدّ سواء، لأنها شديدة القرب من داراmولون[93]، إله التلقين الذي يعيش في السماوات[94]. نفس الميت كائن مقدس: سبق أن رأينا كيف أن هذه الخاصيّة عينها تنتقل إلى الجثمان الذي كانت هذه النفس تقطنه، وإلى البقعة التي دفن فيها، وإلى المخيم الذي كان يعيش فيه أثناء حياته، والذي إما اندثر وإما هُجر، وإلى الاسم الذي حمله، وإلى زوجه وأقاربه[95] كما لو أنهم اكتسبوا هم أيضًا طابعًا مقدسًا؛ بالتالي، ينبغي الإبقاء على مسافة معهم؛ ويجب عدم التعامل معهم بوصفهم مجرد كائنات دنيوية. ففي المجتمعات التي رصدها داوسون، لا يمكن التلفظ بأسمائهم، على غرار اسم الرجل الميت، أثناء مدة الحداد[96]. كما تحرّم في كثير من الأحيان حيوانات كان يأكلها[97].

إن سراية القداسة هذه ظاهرة أشهر[98] من أن تتطلب برهانًا على وجود أمثلة كثيرة عليها؛ إذ أردنا فحسب إظهار أنها صحيحة في الطوطمية بقدر ما هي صحيحة في الأديان الأكثر تقدّمًا. وحال إدراكها، سرعان ما تفسر الصرامة الشديدة للمحظورات التي تفصل المقدس عن الدنيوي. وما دام، بفضل هذه القدرة الاستثنائية على التمدد، يكفي حدوث أوهى اتصال وأدنى اقتراب، ماديًا كان أم معنويًّا فحسب، يقوم به كائن دنيوي كي تُسحب القوى الدينية من ميدانها.

---

(92) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 557.

(93) بطل أسطوري أسترالي، يعد أحيانًا ربّ السماء. (المترجمة)

(94) Ibid., p. 560.

(95) يُنظر أعلاه ص 362 و367. يُنظر أيضًا: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 498, and *Northern Tribes*, pp. 506, 507, 518-519, 526; Howitt, *Native Tribes*, pp. 449, 461, 469; Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria,» vol. 38, p. 274; Schulze, p. 231, and Wyatt, pp. 165, 198.

(96) يُنظر: James Dawson, *Australian Aborigines* (Australia, 1881), p. 42.

(97) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, pp. 470-471.

(98) حول هذه المسألة، يُنظر: R. Smith, *Religion of the Semites*, 2nd ed. (London: A. and C. Black, 1894), pp. 152 ff., 446, 481; Frazer, «Taboo,» in: *L'Encyclopedia Britannica*; F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion* (London: Methuen; New York: Macmillan, 1896), pp. 59 ff.; Crawley, chaps. 2-9, and Arnold van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* (Paris: E. Leroux, 1904), chap. 3.

وما دامت، من جهة أخرى، لا تستطيع مغادرة هذا الميدان من دون أن تناقض طبيعتها، فلا مفر من وجود منظومة مقاييس كاملة للإبقاء على مسافة معتبرة بين العالمين. وهذا ما يفسر حرمان الدنيوي ليس من لمس ما هو مقدس فحسب، بل حتى من رؤيته وسماعه، كما يفسّر لماذا ينبغي ألا يختلط هذان النوعان من الحياة في السرائر. وما يزيد من ضرورة اتخاذ احتياطات لإبقائهما منفصلين هو أنهما يميلان، على الرغم من تعارضهما، إلى اختلاط أحدهما بالآخر.

حين ندرك تعدّد هذه المحظورات، سوف نفهم أيضًا آلية عملها والعقوبات التي ترتبط بها. وبسبب قابلية السراية المتأصّلة في كلّ ما هو مقدس، لا يستطيع الكائن الدنيوي انتهاك محظور من غير أن تتمدد القوة الدينية التي أسرف بالاقتراب منها لتصل إليه وتبسط سيطرتها عليه. لكنّه، بسبب وجود عداء بينهما، يجد نفسه وقد صار معتمدًا على قوة معادية لا يستطيع عداؤها إلا أن يتجلى في هيئة ردات فعل عنيفة تنزع إلى تدميره. لهذا، يعدّ المرض والموت عواقب طبيعية لكلّ انتهاك من هذا القبيل؛ وهي عواقب يسود الظنّ أنها تحدث من تلقاء نفسها بضرب من الضرورة الطبيعية. يشعر المذنب بأن قوة تغزوه وتهيمن عليه ويكون عاجزًا تجاهها. هل تناول لحم الحيوان الطوطمي؟ يشعر إذًا بأنه يخترقه ويقضم أحشاءه؛ فيستلقي على الأرض وينتظر الموت[99]. يقتضي كلّ تدنيس تكريسًا، لكنّه تكريس مروّع للشخص المكرس ولمن يقتربون منه. أما عواقب هذا التكريس، فهي التي تبرِم التحريم جزئيًا[100].

لا بدّ من ملاحظة أن هذا التفسير للمحظورات لا يتوقف على رموز متغيّرة يمكن بمساعدتها تصوّر القوى الدينية. لا يهمّ ما إذا كانت تلك القوى متخيلة كطاقات غُفل ولاشخصية أو مصورّة كشخصيات مزوّدة بالوعي والشعور. ففي الحالة الأولى يظَنّ، بطبيعة الحال، أنها تقاوم الانتهاكات الدنيوية على نحو تلقائيّ وغير واع، في حين يظَنّ أنها تنصاع، في الحالة الثانية، لنزعات عاطفية تحددها

---

(99) يُنظر المراجع أعلاه ص 178، الهامش 1. يُنظر أيضًا:

Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 323, 324; Northern *Tribes of*, p. 168; Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» p. 16, and Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 10,» p. 76.

(100) لا بدّ من التذكير بأن هذه العقوبات لا تكون الوحيدة حين يكون التحريم المنتهك دينيًا؛ إذ ثمة عقاب حقيقي أيضًا أو وصمة عار.

الإساءة التي يشعر بها المرء. لكنّ هذين التصوّرين يعبّران بالأساس عن الآلية النفسية عينها بلغتين مختلفتين، فضلًا عن أن لهما التأثير العملي عينه. ذلك أن قوام الاثنين هو التضاد القائم بين المقدس والدنيوي، وتُضاف إليه قدرة الأول الملحوظة على إصابة الثاني بالعدوى؛ والحال أن هذه العداوة وقابلية السراية تلك تفعلان بالطريقة عينها، سواء أنُسب الطابع المقدس إلى قوى عمياء أم إلى قوى واعية. هكذا، وعلى الرغم من أن الحياة الدينية المحض تبدأ فحسب حيث توجد شخصيات أسطورية، نرى أن الشعيرة في هذه الحالة تبقى على حالها، سواء أتشخصنت الكائنات الدينية أم لا. إنها ملاحظة ستسنح لنا فرصة تكرارها في الفصول الآتية كلها.

IV. أسباب هذه السراية

لكن إذا كانت قابلية سراية القداسة هذه تساعد في تفسير منظومة المحظورات، فكيف يمكنها أن تفسر نفسها؟

حاول أشخاص تفسيرها بالقوانين الشهيرة عن تداعي الأفكار. حيث تنتشر العواطف التي يستثيرها فينا شخص أو شيء، على نحو مُعد، من الفكرة عن هذا الشخص أو الشيء إلى التصورات المرافقة له، ومن ثمّ إلى المواضيع التي تعبّر عنها هذه التصورات. إذًا، ينتقل الاحترام الذي نكنّه لكائن مقدس إلى كلّ ما يمسّ هذا الكائن أو يشبهه أو يستدعيه. بطبيعة الحال، لا تخدع هذه التداعيات الإنسان المتعلم؛ فهو يعلم أن هذه الانفعالات المشتقة ناشئة من مجرد مجموعات من الصور وتركيبات عقليّة بالكامل، ولا يستسلم بالتالي للتطيرات التي تميل هذه الأوهام إلى إحداثها. لكنّهم يقولون إن البدائيّ يسقط بسذاجة انطباعاته من دون أن يخضعها للنقد. هل هناك شيء يستثير فيه خشية تبجيلية؟ إنه يستنتج من ذلك أن قوة جليلة ومهيبة تسكن فيه حقًا؛ وهكذا، يقبى على مبعدة من هذا الشيء ويتعامل معه باعتباره مقدسًا، في حين أنه ليس له أي حقّ في هذا اللقب[101].

---

(101) يُنظر: Jevons, pp. 67-68.

لم نقل شيئًا عن نظرية كراولي الحديثة، وهي في رأينا قليلة الوضوح: Crawley, chaps. 4-7, التي وفقًا لها تكون فكرة قابلية سراية التابوات ناتجة من التفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي تكون سببًا للعدوى. إنها نظرية اعتباطية. وكما يقول جيفونز بحق في المقطع الذي نحيل إليه، خاصيّة نقل عدوى القداسة مؤكّدة مسبقًا، وليس بموجب تجارب مؤولة على نحو سيئ.

لكن، أيًا يكن القائل، فإنه نسي أن الديانات الأكثر بدائية ليست الوحيدة التي تنسب قدرة التمدد هذه إلى الطابع المقدس. فحتى في أحدث العبادات، هناك مجموعة من الشعائر تستند إلى هذا المبدأ. أليس كلّ تكريس بوسائل المسح بالزيت أو التطهير يعتمد على نقل الفضائل المقدسة من موضوع مقدس إلى موضوع دنيوي؟ مع أنه من الصعوبة بمكان النظر إلى كاثوليكيّ متنور في أيامنا هذه كأنه همجي متخلف يواصل الانخداع بتداعيات أفكاره، في حين ما من شيء في طبيعة الأشياء يفسر أو يعلل هذه الطرائق في التفكير. علاوة على ذلك، من التعسف بمكان أن ننسب إلى البدائي هذا الميل لإسقاط انفعالاته كلّها على نحو أعمى. ففي حياته المعتادة، وفي تفاصيل مشاغله الاعتيادية، لا ينسب صفات أحد الأشياء إلى الشيء المجاور له، والعكس بالعكس. وإن كان أقلّ حرصًا منا على الوضوح والتمييز، فيبقى مجانبًا للصواب أن لديه استعدادًا يرثى له على الالتباس. لكنّ الفكر الديني وحده يتميز بنزوع إلى هذه الالتباسات. لذلك، ينبغي البحث عن أصل هذه الاستعدادات المسبقة في الطبيعة الخاصة للأشياء الدينية وليس في القوانين العامة المتعلقة بالعقل البشري.

حين تبدو قوة أو خاصيّة عنصرًا مكوّنًا للذات التي تسكن فيها، لا نستطيع أن نتخيل بسهولة أن تنفصل عنه للانتقال إلى مكان آخر. يتعيّن جسم ما بكتلته وببنيته الذرية؛ لذلك لا نتصور أن في استطاعته نقل أيّ من هاتين الخاصيتين المميزتين عبر الملامسة. لكن، إذا تعلّق الأمر بقوة تخترق الجسم من الخارج، وما دام أن ما من شيء يربطها به، وما دامت داخله بصفتها أجنبية عنه، فما من شيء لا يمكن تصوّره في أن تتمكّن من الإفلات منه مجدّدًا. هكذا، يمكن أن تنتقل الحرارة أو الكهرباء اللتان يتلقاهما الجسم من مصدر خارجي إلى البيئة المحيطة، ويقبل العقل برحابة صدر إمكان هذا الانتقال. إذًا، يجب ألا تدهشنا السهولة الشديدة التي تتمدّد فيها القوى الدينية وتنتشر ما دام يُظنّ عمومًا أنها تقع خارج الكائنات التي تسكنها. والحال أن هذا هو ما تتضمّنه النظرية التي اقترحناها.

في الحقيقة، إنها قوى جمعية تعدّ أقنومًا فحسب، أي إنها قوى معنوية؛ فهي مؤلفة من الأفكار والمشاعر التي يوقظها فينا مشهد المجتمع، وليس من الأحاسيس التي تأتي من العالم المادي. لذلك، فهي ليست متجانسة مع الأشياء

الملموسة التي نضعها بينها. ربما تستعير من هذه الأشياء الأشكال المادية والظاهرية التي تتمثل فيها، لكنّها لا تدين لها بشيء من فاعليتها. إنها ليست متّحدة بروابط خارجية مع حوامل شتى تستقر فوقها؛ ليست لها جذور فيها؛ ووفقًا لتعبير سبق أن استخدمناه[102] ويفيد على نحو أفضل في وصفها، إنها «مضافة إليها». لا توجد إذًا مواضيع مقرّر لها أن تتلقاها، وتستبعد كلّ ما عداها؛ حتى أكثرها تفاهة وابتذالًا يستطيع أن يقوم بذلك؛ إن الظروف العرضية هي التي تقرر الموضوع الذي يقع الاختيار عليه. ينبغي وضع المصطلحات التي تحدث فيها كودرنغتون عن المانا نصب أعيننا؛ فهو يقول: «إنها قوة غير مثبّتة في أي شيء محدد، ويمكن أن تنتقل في كل شيء تقريبًا»[103]. وعلى نحو مماثل، راح الهندي من قاطني الداكوتا الذي استجوبته الآنسة فليتشر يشبّه الواكان بنوع من قوة متجولة تأتي وتذهب على الدوام عبر العالم، وتحطّ رحالها في هذا الموضع أو ذاك، لكنّها لا تثبّت نفسها نهائيًا في أيّ مكان[104]. حتى الطبيعة الدينية المتأصّلة في البشر ليس لها طابع مختلف. ليس هناك بالتأكيد كائن في عالم التجربة أقرب من البشر إلى منبع الحياة الدينية برمتها؛ لا أحد يشارك فيها بصورة مباشرة أكثر منهم، لأن هذه الحياة الدينية تتطوّر في وعي البشر. غير أننا نعلم أن المبدأ الديني الذي يبث الحياة في البشر، أي النفس، خارجيّ عنهم جزئيًا.

لكن، إن لم يكن للقوى الدينية موضع في أي مكان، فذلك يسهّل تفسير قابليتها على الانتقال. وما دام ما من شيء يربطها بالأشياء التي حددنا مواقعها فيها، فمن الطبيعي أن تفلت منها عند أوهى اتصال، رغم أنفها، إن صحّ القول، وأن تنتشر في مكان أبعد. إن كثافتها تحثّها على هذا الانتشار الذي يسهّله كلّ شيء. هذا هو السبب في أن النفس ذاتها، على الرغم من تمسّكها بالجسم بروابط شخصية جدًا، تنذر باستمرار بمغادرته: ذلك أن جميع فتحات الجسم ومسامه مجرد طرائق كثيرة تميل النفس من خلالها إلى التمدد والانتشار نحو الخارج[105].

---

(102) يُنظر أعلاه ص 309.

(103) يُنظر أعلاه ص 265.

(104) يُنظر أعلاه ص 272.

(105) قام برويس بعرض هذا الأمر على أفضل وجه في مقالاته التي نشرها في *Globus* وسبق أن ذكرناها.

لكنّنا سنفسر هذه الظاهرة التي نحاول فهمها على نحو أفضل إذا عدنا إلى العملية العقلية التي نتجت منها، بدلًا من أن نأخذ في الحسبان مفهوم القوى الدينية بعد اكتمال صوغه.

رأينا في حقيقة الأمر أن الطابع المقدس الذي يُنسب إلى كائن ما لا يتوقف على أيّ صفة من صفاته الجوهرية. ولا يستثير الحيوان الطوطمي مشاعر دينية بسبب تمتعه بمظهر معين أو بخاصية معينة؛ فهذه المشاعر تنشأ من أسباب غريبة كليًا عن طبيعة الموضوع الذي تثبّت نفسها عليه. إن ما يشكّلها هو انطباعات المواساة والاعتماد التي يثيرها سلوك المجتمع في السرائر. لا ترتبط هذه الأحاسيس بذاتها بفكرة أيّ موضوع بعينه؛ ولكن لأنها انفعالات ولأنها كثيفة بصورة خاصة، فإنها تصبح معدية أيضًا إلى أقصى الحدود. لذلك، فهي تحدث بقعة زيت؛ تتمدّد إلى جميع الحالات الذهنية الأخرى التي تشغل الذهن؛ إنها تخترق وتتغلغل خاصة في هذه التصورات التي تعبّر عن شتى المواضيع بين يدي الرجل أو أمام ناظريه في تلك اللحظة: الرسوم الطوطمية التي تغطي جسده، وآلات ذات الخوار التي يجعلها تدوّي، والصخور التي تحيط به، والأرض التي يدوسها بقدميه، وما شابه. على هذا النحو، تتّخذ تلك المواضيع بذاتها قيمة دينية ليست متأصّلة فيها، لكنّها ممنوحة من الخارج. هكذا، لا تكون العدوى ضربًا من عمليّة ثانويّة ينتشر عبرها الطابع المقدّس بعد اكتسابه؛ إنها العملية التي يُكتسب (الطابع المقدّس) بوساطتها؛ إنه يوطّد نفسه بالعدوى؛ وينبغي ألا نفاجأ بالتالي إذا نقل نفسه بالعدوى. ويكفي أن يكون ثمة انفعال خاص حتّى يجعله ذلك واقعيًا؛ وإذا ربط نفسه بموضوع ما، فذلك لأن هذا الانفعال صادف هذا الموضوع في دربه. لذا، فمن الطبيعي أن ينتشر منه إلى كلّ ما سيجده في جواره، أي إلى شتى المواضيع التي تتصل عقليًا بالموضوع الأول لأيّ سبب، سواء أكان هذا التجاور ماديًا أم مجرد تشابه.

هكذا، تجد قابلية سراية الطابع المقدّس تفسيرها في النظرية التي اقترحناها حول القوى الدينية، وستفيد بذلك في تأكيد نظريتنا[106]. وفي الوقت عينه،

---

(106) من الصحيح أن قابلية السراية هذه لا تخص القوى الدينية وحدها؛ فالقوى المنسوبة إلى السحر لها الخاصّية نفسها أيضًا؛ مع أن هناك بيّنة على أنها لا تتوافق مع مشاعر اجتماعية مجسدة. وذلك لأن القوى السحرية متصوَّرَة وفق أنموذج القوى الدينية. سنعود إلى هذه النقطة لاحقًا (يُنظر: ص 468).

تساعدنا في فهم إحدى سمات العقلية البدائية في ما أطلقنا عليه سابقًا اسم الانتباه.

رأينا[107] السهولة التي يخلط فيها البدائي العوالم ويصنف فيها أقل الأشياء تجانسًا، كالبشر والحيوانات والنباتات والنجوم وغيرها. ونحن نلحظ الآن أحد الأسباب التي ساهمت أكثر من غيرها في تيسير هذه الضروب من الاختلاط. ما دامت القوى الدينية معدية بشدة، يحدث باستمرار أن يحرّك مبدأ معيّن بالدرجة عينها أشدّ المواضيع اختلافًا؛ فهو ينتقل من بعضها إلى بعضها الآخر نتيجة إما لمجرد التقارب المادي وإما لتشابهات في ما بينها حتى لو كانت سطحية. هكذا، يُفترض أن ينتمي البشر والحيوانات والنباتات والصخور إلى الطوطم عينه: البشر لأنهم يحملون اسم الحيوان؛ والحيوانات لأنها تستدعي إلى الذهن الشعار الطوطمي؛ والنباتات لأنها تغذّي تلك الحيوانات؛ والصخور لأنها تميّز أماكن إقامة الطقوس الشعائرية. والحال أن القوى الدينية تعدّ بالتالي مصدر كلّ فاعلية؛ لذلك، لا بدّ أنهم كانوا يعتقدون بأن الكائنات التي كان لها مبدأ ديني واحد تتمتع بالجوهر عينه، ولا يختلف بعضها عن بعض إلا بسمات ثانوية. لهذا، فقد بدا طبيعيًا تمامًا ترتيبها في فئة وحيدة والنظر إليها بوصفها مجرد تنويعات لنوع واحد، قابل للتحول بعضها إلى بعض.

بعد إثبات هذه العلاقة، تتبدّى لنا ظواهر العدوى وفق منظور جديد. فحين ننظر إليها بذاتها، تبدو غريبة تمامًا عن الحياة المنطقية. ألا تؤدي إلى المزج بين الكائنات وخلطها على الرغم من تبايناتها الطبيعية؟ لكنّنا رأينا أن هذه الضروب من الاختلاط والتشارك أدّت دورًا منطقيًا وأن لها نفعًا كبيرًا؛ إذ أفادت في ربط الأشياء التي يفصل الحس بعضها عن بعض. لذلك، من غير الصحيح أن العدوى، مصدر هذه الضروب من التقارب والاختلاط، تمتاز بهذا النوع من اللاعقلانيّة الجوهريّة التي يميل المرء إلى الإشارة إليها بداية. إذ إنها مهّدت الدرب أمام التفسيرات العلمية في المستقبل.

(107) يُنظر أعلاه ص 317 وما تلاها.

الفصل الثاني

العبادة الإيجابية

عناصر التضحية

أيًّا تكن أهمية العبادة السلبية، وعلى الرغم من أن لها تأثيرات إيجابية على نحو غير مباشر، فإن علّة وجودها ليست داخلها؛ وهي إذ تدمج المرء في الحياة الدينية، فإنها تقتضيها أكثر ممّا تشكّلها. وإذا كانت العبادة السلبية تملي على المتعبد تحاشي العالم الدنيوي، فذلك لجعله أقرب إلى العالم المقدس. لم يعتقد البشر بتاتًا أن واجباتهم تجاه القوى الدينية يمكن أن تختزل إلى مجرد الامتناع عن أيّ اتصال؛ ولطالما اعتقد المحلّيون هؤلاء أنهم يعقدون علاقات إيجابية وثنائية مع تلك القوى، وتنحصر مهمة تنظيمها وضبطها في مجموعة من الممارسات الشعائرية. ونطلق اسم العبادة الإيجابية على هذا النسق الخاص من الشعائر.

كنّا جاهلين جهلًا مطبقًا تقريبًا ماهية العبادة الإيجابية في الديانة الطوطمية. ولم نكن نعرف مطلقًا سوى شعائر التلقين، بل إن معرفتنا بها لم تكن كافية. لكنّ ملاحظات سبنسر وغيلين حول قبائل وسط أستراليا، والتي هيّأت لها ملاحظات شولتز وأكّدتها ملاحظات شتريلو، ملأت جزئيًا هذه الفجوة في معلوماتنا. يوجد، بالذات، طقس كان أولئك المستكشفون تكبّدوا عناء وصفه لنا ويبدو أنه، فضلًا عن ذلك، يهيمن على كلّ العبادة الطوطمية: إنه طقس يطلق عليه الأرونتا، وفق سبنسر وغيلين، اسم إنتيشيوما (intichiuma). صحيح أن شتريلو يخالفنا في معنى

هذه الكلمة. فهو يقول إن كلمة إنتيشيوما (أو كما يكتبها إنتيجيوما (Intijiuma)) تعني «يرشد»، وتشير إلى طقوس تؤدّى أمام الشاب لتعليمه مأثورات القبيلة. ويحمل الطقس الذي سنقوم بوصفه، كما يقول، اسم مباتجالكاتيوما (Mbatjalkatiuma))، ومعناه «يجعل مثمرًا» أو «يجعله في حالة جيدة»[1]. لكنّنا لن نحاول تسوية هذه المسألة المعجمية التي لا تمس المشكلة الحقيقية، ما دام يُحتفل بالشعائر التي سنتطرق إليها في سياق التلقين أيضًا. من جهة أخرى، وما دامت كلمة إنتيشيوما باتت تنتمي إلى لغة علم الإثنوغرافيا الرائجة وأصبحت أشبه باسم جنس، يبدو لنا أن استبدالها بلفظة أخرى عديم الجدوى[2].

يعتمد موعد إقامة الإنتيشيوما على الفصول إلى أبعد الحدود. هناك في أستراليا فصلان مفترقان بحدّة: أحدهما جاف ويدوم وقتًا طويلًا؛ والآخر ماطر ووجيز جدًا، خلافًا للأول، وغير منتظم في كثير من الأحيان. فحالما تجيء الأمطار، يندفع النبت من الأرض كأنما بسحر ساحر وتتكاثر الحيوانات، وهكذا سرعان ما تمتلئ أقطار لم تكن قبيل ذلك أكثر من صحراء مجدبة بالزرع والضرع. ويقام طقس الإنتيشيوما في اللحظة التي يبدو فيها أن فصل الخصب أصبح وشيكًا. لكن بما أن فصل الأمطار متغيّر بشدّة، فلا يمكن تثبيت موعد الطقوس تثبيتًا نهائيًا. فهو يتبدل وفق الظروف المناخية ويكون رئيس المجموعة الطوطمية، الألاتونجا (Alatunja)، هو المخول الوحيد بتحديد الموعد: يبلّغ صحبه في يوم يراه ملائمًا أن اللحظة أزفت[3].

لكلّ مجموعة طوطمية إنتيشيوما خاصة بها. فهذه الشعيرة غير متماثلة في كل مكان، على الرغم من أنها عامّة في مجتمعات الوسط؛ فهي لدى الواراmونغا غيرها

(1) Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 1, p. 4.

(2) بطبيعة الحال، تختلف الكلمة التي تشير إلى هذه الطقوس بين قبيلة وأخرى. فالأوربونا تدعوها بيتجينتا (Pitjinta): B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 284;

وتدعوها الواراmونغا ثالامينتا (Thalaminta): Ibid., p. 297.

(3) Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), p. 243, and B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), pp. 169-170.

لدى الأرونتا؛ كما أنها تتنوع، ليس بين القبائل فحسب، بل داخل القبيلة الواحدة، حسب العشائر. لكن من الواضح أن شتى الآليّات المستخدمة متقارب بعضها من بعضها الآخر، بحيث لا يمكن أن تكون منفصلة بالكامل. إذ ما من طقس ربما إلا ويتألف من طقوس عدة، لكنّها تطورت تطورًا شديد التفاوت؛ فما يوجد فحسب على هيئة جنينيّة في أحدها، يشغل الطقس كله في طقس آخر، والعكس صحيح. لكن لا بدّ من تمييزها بحرص، لأنها تشكّل عددًا من الأنماط الشعائرية المختلفة التي ينبغي وصفها وشرحها على نحو منفصل، بيد أنه علينا بعدئذ أن نبحث عن وجود مصدر مشترك تحدرت منه.

دعونا نبدأ بالطقوس المرصودة بصورة خاصة وسط الأرونتا.

I. شكل أرونتا

يتضمن الطقس طورين متعاقبين. تهدف الشعائر التي تقام في الطور الأول إلى ضمان ازدهار الأنواع النباتية أو الحيوانية التي تخدم العشيرة بوصفها طوطمًا. أما الوسيلة المستخدمة لهذه الغاية، فيمكن اختزالها إلى بضعة أنماط رئيسة.

نتذكّر أن الأسلاف الخرافيين الذين تحدّرت منهم كما يفترض كلّ عشيرة عاشوا سابقًا في الأرض وتركوا فوق ثراها آثار مرورهم. وتتمثّل هذه الآثار خاصة في الحجارة أو الصخور التي وضعوها في أماكن محدّدة، أو التي تشكّلت في المواقع التي خُسفوا فيها بالأرض. وتعدّ هذه الصخور والحجارة أجساد الأسلاف أو أجزاء من أجسادهم، أبقوا ذكراهم حية فيها؛ فهي تمثّلهم. وبناءً على ذلك، فهي تمثّل أيضًا الحيوانات والنباتات التي كانت تفيد هؤلاء الأسلاف أنفسهم كطواطم، لأن الفرد وطوطمه هما شيء واحد. كما تنسَب إلى تلك الصخور والحجارة الواقعية الصفات عينها التي تنسَب إلى النباتات والحيوانات التي تعيش حاليًا من الأنواع عينها. لكنّها تمتاز عن الأخيرة في أنها خالدة، لا تعرف مرضًا ولا موتًا. وهي لذلك، تشبه ذخيرة لحياة حيوانية ونباتية دائمًا ومتاحًا في أيّ وقت وعصيًّا على التبدّل. لذلك، تكون هذه الذخيرة في عدد معيّن من الحالات هي التي ينهل منها هؤلاء سنويًا لضمان تكاثر الأنواع.

إليكم على سبيل المثال كيف تباشر عشيرة يرقة الويتشيتي (Witchetty) في أليس سبرينغز[4] (Alice Springs) الإنتيشيوما الخاصة بها[5].

يجتمع أعضاء المجموعة الطوطمية كلهم في المخيم الرئيس في اليوم الذي حدّده الزعيم. يبقى رجال الطواطم الأخرى على مبعدة[6] لأن الأرونتا لا يسمحون لهم بحضور الاحتفال بهذه الشعيرة التي لها خصائص الطقس السرّي كافة. قد يدعى إلى حضور الطقس، تفضلًا، أحد أفراد طوطم مختلف ولكن من البطن عينه؛ ويقتصر الحضور على المشاهدة، إذ لا يستطيع في أيّ حال أن يشارك بفاعليّة.

بعد اجتماع رجال الطوطم، يغادرهؤلاء المخيم مخلفين وراءهم شخصين أو ثلاثة من جماعتهم. ثمّ يتقدمون بصمت مطبق واحدهم وراء الآخر، جميعهم عراة، من دون أسلحة، ومن دون أيّ زينة معتادة. ويتّسم مشيهم ومظهرهم بوقار دينيّ لأن الفعل الذي يشاركون فيه يحظى بأهميّة استثنائيّة في نظرهم. كذلك، يُفرض عليهم التقيد بصوم صارم حتى نهاية الطقس.

تمتلئ الأرض التي يجتازونها بتذكارات تركها الأسلاف العظماء. هكذا، يصلون إلى بقعة فيها كتلة ضخمة من المرو مغروسة في التربة، تحيط بها أحجار مستديرة صغيرة. تمثّل هذه الكتلة يرقة الويتشيتي وقد اكتمل نموّها. يضربها الألاتونجا بما يشبه حوضًا من الخشب يدعى أبمارا (Apmara)[7]، وفي الوقت عينه يرتّل ترتيلة هدفها دعوة الحيوان إلى وضع البيض. يكرر الأمر عينه بالأحجار التي تعدّ بيض الحيوان، وبحجر منها يفرك بطن كلّ مساعد من مساعديه. بعد القيام بهذا، ينحدرون جميعًا أخفض قليلًا نحو أسفل صخرة مشهورة أيضًا في أساطير الألشيرينغا، عند قاعدتها حجر آخر يمثل بدوره يرقة الويتشيتي. يضربها الألاتونجا بالأبمارا الخاصّة به؛ ويقوم الرجال الذين يرافقونه بمثل فعله أيضًا بأغصان من

(4) منطقة تقع شمال أستراليا وتحيط بها الصحراء من كل جانب. (المترجمة)

(5) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 170 ff.

(6) بطبيعة الحال، تخضع النساء للفريضة نفسها.

(7) وهي الشيء الوحيد الذي أحضره من المخيم.

شجر صمغ كانوا جمعوها في الطريق؛ يحدث ذلك كلّه وسط تراتيل تستأنف الدعوة السابقة الموجهة إلى الحيوان. ويزور هؤلاء حوالى عشر بقاع مختلفة، وبعضها يبعد من البقاع الأخرى مسافة تقارب الميل. وفي كلّ بقعة، حجر في قاع كهف أو حفرة يظنّ أنه يمثّل يرقة الويتشيتي في أحد مظاهرها أو في أحد أطوار وجودها، وفوق كلّ حجر من هذه الأحجار، تكرر المراسم عينها.

إن معنى الشعيرة واضح. حين يضرب الألاتونجا الأحجار المقدسة، فذلك لإطلاق بعض الغبار العالق فيها. وتعدّ كلّ حبيبة من هذا الغبار المقدس للغاية بذرة من بذور الحياة؛ يحتوي كلّ منها على مبدأ روحيّ سيمنح الولادة لكائن جديد حين يدخل في جسم بشري لامرئ من النوع نفسه. أما الأغصان التي يتزوّد بها المساعدون، فتفيدهم في بعثرة هذا الغبار الثمين في شتى الاتجاهات؛ يتبعثر الغبار في كلّ مكان لينجز عمله الإخصابي. بهذه الوسيلة، يعتقد المحليون أنهم ضمنوا تكاثرًا غزيرًا للنوع الحيواني الذي تحرسه العشيرة، إن صحّ القول، وتعتمد عليه. ذلك هو تفسير الشعيرة الذي يقدّمه المحلّيون أنفسهم. وعلى هذا النحو، يتصرّف المحليون من عشيرة الإلبيرلا ((Ilpirla) نوع من المنّة) فيؤدّون الشعيرة كما يأتي؛ عندما يأتي يوم الإنتيشيوما، تجتمع المجموعة قرب صخرة ضخمة، يبلغ ارتفاعها حوالى خمس أقدام؛ فوق قمة هذه الصخرة، صخرة أخرى شديدة الشبه بالأولى من حيث المظهر ومحاطة بصخور أخرى أصغر حجمًا. تمثل الصخور كتلًا من المنة. يحفر الألاتونجا الأرض أسفل هذه الصخور ويكشف تشورينغا يُعتقد أنها مدفونة في أيام الألشيرينغا، والتي تمثّل هي أيضًا خلاصة المنة. ثمّ يقفز إلى قمة الصخرة الأعلى ويفركها، أولًا بتلك التشورينغا ثمّ بالحجارة الأصغر التي تحيط بها. وأخيرًا، يكنس بأغصان من الشجر الغبار الذي تجمّع بسبب ذلك على سطح الصخرة؛ ثم يقوم كلّ مساعد بفعل ذلك بدوره. هنا، يقول سبنسر وغيلين إن الفكرة لدى المحليين هي أن الغبار المتبعثر سوف «يستقر فوق أشجار المولغا (Mulga) وينتج بالتالي المنة». وبالفعل، تترافق هذه العمليات مع ترنيمة يرتّلها الحاضرون تعبّر عن هذه الفكرة[8].

(8) يُنظر: Ibid., pp. 185-186.

وُجدت هذه الشعيرة عينها في مجتمعات أخرى بأشكال مختلفة. فهناك صخرة لدى الأورابونا تمثّل سلفًا لعشيرة العظاءة، تُفصل كسرات عنها وترمى في كلّ اتجاه كي تضمن توالدًا وافرًا من العظاءات[9]. وفي هذه القبيلة عينها، هناك مصطبة رملية تقرنها بإحكام تذكارات أسطورية بطوطم القملة. وفي البقعة عينها، توجد شجرتان تدعى إحداهما شجرة القمل العادي، وتدعى الأخرى شجرة قمل السلطعون. يأخذ المحلّيون بعض هذا الرمل ويدعكون به هاتين الشجرتين ثمّ يرمونه في كلّ جانب، مقتنعين بأن القمل سيتكاثر بأعداد كبيرة نتيجة لذلك[10]. تؤدي عشيرة المارا إنتيشيوما النحل بنثر الغبار المنفصل عن أحجار مقدسة[11]. أما بالنسبة إلى عشيرة كنغر السهول، فثمة اختلاف طفيف في الطريقة المستخدمة، إذ يأخذ أبناء العشيرة بعضًا من روث الكنغر ويلفّونه بعشب يفضلّه هذا الحيوان، وينتسب، لهذا السبب، لطوطم الكنغر. ثمّ يضعون الروث، ملفوفًا على هذا النحو، على الأرض بين حزمتين من هذا العشب ويضرمون النار في ذلك كلّه. هكذا، يشعلون أغصان الأشجار باللهب المتصاعد ويدوّمون بالأعشاب المشتعلة بطريقة تطلق الشرر في كلّ اتجاه. يؤدّي هذا الشرر الدور عينه الذي يؤدّيه الغبار في الحالات السابقة[12].

في عدد من القبائل[13]، يمزج الرجال شيئًا من ذواتهم بشيء من مادة الحجر لجعل الشعيرة أكثر فاعليّة. يشق شبان أوردتهم ويريقون دماءهم فوق الصخرة. تلك هي حالة إنتيشيوما زهرة الهاكيا (Hakea) لدى الأرونتا. يجري الطقس في موضع مقدس حول حجر مقدس أيضًا يمثل في نظر المحليين أزهار الهاكيا. بعد عمليات تمهيديّة محدّدة، «يطلب الزعيم المسن من أحد الشبان أن يشقّ أوردته فينصاع الشاب ويتيح للدم أن يتناثر بسخاء على الحجر في حين يواصل باقي الرجال الغناء. يتدفق الدم إلى أن يغطي الحجر بالكامل»[14]. تهدف هذه الممارسة إلى إحياء فضائل هذا الحجر نوعًا ما وتعزيز فاعليّته. وبالفعل، يجب ألا ننسى أن رجال العشيرة هم أقارب

---

(9) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 288.

(10) Ibid.

(11) يُنظر: Ibid., p. 312.

(12) Ibid.

(13) سنرى لاحقًا أن عديد هذه العشائر أكبر بكثير مما ذكره سبنسر وغيلين.

(14) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 184-185.

النبات أو الحيوان الذين يحملون اسمه؛ فمبدأ الحياة عينه يوجد فيهم، ولا سيما في دمائهم. فمن الطبيعيّ إذًا استخدام هذا الدم والبذور الخفية التي يحملها لضمان التكاثر المنتظم للنوع الطوطمي. عندما يمرض رجل من الأرونتا أو يصاب بالتعب، كثيرًا ما يحدث أن يشق أحد أصحابه الشبان أوردته وينثر دمه فوقه لينعشه[15]. إذا كان الدم قادرًا على بعث الحياة في رجل بهذه الطريقة، فمن غير المدهش أن يكون قادرًا على بعثها أيضًا في النوع النباتي أو الحيواني الذي يختلط به رجال العشيرة.

تطبّق العملية نفسها في إنتيشيوما الكنغر في أونديارا (Undiara) عند الأرونتا. ويكون مسرح إجراء الطقوس حفرة ماء تنعقد فوقها صخرة مستدقة الرأس. تمثّل هذه الصخرة حيوان كنغر الألشيرينغا الذي قتله رجل كنغر من العصر عينه وأودعه ذلك المكان؛ يُعتقد كذلك أن أرواح حيوانات كنغر عدة تقطن المكان عينه. وبعد فرك عدد من الأحجار المقدسة أحدها بالآخر بالطريقة التي سبق أن وصفناها، يتسلّق عدد من المساعدين الصخرة إلى حيث يتركون دماءهم تتدفق فوقها[16]. إن «غاية الطقس في الوقت الحالي، كما يقول المحليون، هي طرد أرواح حيوانات الكنغر الموجودة في الصخرة من طريق إراقة دم الرجل الكنغر فوقها، بالتالي زيادة أعداد هذه الحيوانات»[17].

بل ثمة حالة لدى الأرونتا يبدو فيها الدم عنصرًا فعالًا في الشعيرة. أما في مجموعة الأموة، فلا يستعملون أحجارًا مقدسة أو ما يشبهها، إذ يرشّ الألاتونجا وبعض مساعديه دماءهم فوق الثرى؛ يرسمون على الأرض التي امتصتها خطوطًا متنوعة الألوان تمثّل أجزاء جسم الأموة المختلفة. ثمّ يجثون حول هذا الرسم

(15) يُنظر: Ibid., pp. 483, 461, 464, and *Northern Tribes*, pp. 596 ff.

(16) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 201.

(17) Ibid., p. 206.

نستخدم كلمات سبنسر وغيلين، ومعهما نقول إن spirits or spirit parts of kangaroo (أرواح الكنغر أو أجزاء روحيّة منه) هي التي تتحرر من الصخور. ينازع شتريلو: Strehlow, vol. 3, p. 7, في دقّة هذا التعبير. ففي رأيه، ما تظهره الشعيرة هو حيوانات كنغر واقعية، بأجساد حيّة. لكن لا فائدة ترجى في هذا النزاع، تمامًا كذاك المتعلق بمفهوم الراتابا (يُنظر أعلاه ص 331). وبذور الكنغر التي تنبعث من الصخرة على هذا النحو ليست مرئيّة إذًا، فهي ليست مصنوعة من مادة الكنغر نفسها التي تدركها حواسنا. هذا هو كلّ ما قصد سبنسر وغيلين قوله. علاوة على ذلك، من المؤكد تمامًا أنها ليست أرواحًا صرفًا كتلك التي قد يتخيلها المسيحي. ولها، على غرار النفوس البشرية، شكل مادي.

وينشدون ترتيلة رتيبة، إذ يعتقدون أنه من الأموة المتخيلة التي تناجيها هذه الترتيلة، وبالتالي من الدم الذي يفيد في خلقها، تُنفخ العناصر الحية التي تبثّ الحياة في أجنّة الجيل الجديد، وتقي النوع بالتالي من الزوال[18].

هناك عشيرة من الونكغونغارو[19] (Wonkgongaru) طوطمها عبارة عن نوع محدد من السمك؛ وفي إنتيشيوما هذا الطوطم أيضًا، يؤدّي الدم الدور الأساس. يلج زعيم المجموعة بركة ماء، بعد أن يطلي نفسه بالألوان على نحو طقسي، ويجلس داخلها. ثمّ يثقب صفنه والجلد المحيط بسرّته بعظام صغيرة مسننة. «يجري الدم النازف من تلك الجروح المختلفة في الماء، باعثًا الحياة في الأسماك»[20].

وبعمليّة مشابهة تمامًا، يعتقد الدييري أنهم يضمنون تكاثر طوطميهم، أفعى السجادة وأفعى الووما (Woma) (الأفعى العادية). يُعتقد أن واحدًا من المورا - مورا يدعى مينكاني (Minkani) يعيش تحت كثيب. ويمثّل جسده بعظام أحفورية لحيوانات أو زواحف، مثل تلك التي تحتويها دلتا الأنهار التي تصب في بحيرة إير وفقًا لهويت. وحين يأزف يوم الطقس، يجتمع الرجال، ويذهبون إلى حيث يوجد المينكاني. يحفرون الأرض إلى أن يصلوا إلى طبقة من التراب الرطب، أو ما يطلقون عليه تسمية «غائط مينكاني». وابتداءً من تلك اللحظة، يواصلون البحث في التراب بحرص شديد إلى أن يكشفوا «مرفق مينكاني». ثمّ يشق شابان أوردتهما ويتركان الدم ينسكب فوق الصخرة المقدسة. وينشدون ترنيمة مينكاني بينما يهتاج المساعدون في نوبة جنون حقيقية وهم يضربون بأسلحتهم بعضهم بعضًا. يتواصل العراك إلى أن يعودوا إلى المخيم الذي يبعد قرابة ميل. وفي المخيم، تتدخل النساء ويضعن حدًا للمقارعة. عندئذ يجمعون الدم النازف من الجروح ويمزجونه بـ «غائط مينكاني»، ثم ينثرون المزيج الناتج على الكثيب. وحين تنجَز الشعيرة، يتصورون أن أفاعي السجادة ستتوالد بغزارة[21].

---

(18) يُنظر: Ibid., p. 181.

(19) قبيلة تقيم شرق بحيرة إير.

(20) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 287-288.

(21) A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 798.

يُنظر أيضًا هويت: A. Howitt, «Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia,» *J.A.I.*, vol. 24 (1904), pp. 124 ff.

يعتقد هويت أن أناس الطوطم هم الذين يؤدون هذا الطقس، ولكنّه ليس قادرًا على تأكيد هذا الأمر.

وفي حالات محدّدة، يستخدمون المادة عينها التي يرتجون إنتاجها كمبدأ إحيائي. هكذا، وفي سياق طقس هدفه جعل المطر يهطل لدى الكايتيش، يرشّون الماء فوق صخرة مقدسة تمثّل أبطالًا أسطوريين لعشيرة الماء. من الواضح أنهم يعتقدون أنهم بهذه الوسيلة يزيدون فضائل الصخرة الإنتاجية مثلما يفعل الدم، وللأسباب عينها[22]. أما لدى المارا، فيأخذ المؤدي ماءً من حفرة مقدسة ويضعه في فيه ثمّ يبصقه في شتى الاتجاهات[23]. وعند الوورغايا، حين تشرع البطاطا الحلوة تتبرعم، يرسل زعيم عشيرة البطاطا الحلوة رجال البطن الذي لا ينتسب إليه لجني بعض هذه النباتات؛ فيجلبون بعضها إليه ويطلبون منه التدخل كي ينمو هذا النوع جيدًا. يأخذ واحدة، يقضمها، ثمّ يرمي القطع الصغيرة في جميع الاتجاهات[24]. كذلك، لدى الكايتيش حين تبلغ حبّة عشب يدعى إرليبينا (Erlipinna) كامل نضجها، وبعد شعائر كثيرة لن نصفها هنا، يجلب زعيم الطوطم قليلًا منها إلى مخيم الرجال ويطحنها بين حجرين؛ يُجمع الغبار الناتج بورع وتوضع بضع حبّات بين شفتي الزعيم الذي ينثرها في شتى الاتجاهات نافخًا إياها من بين شفتيه. ما من شك في أن دافع هذا الاتصال بفي الزعيم، بما له من فضيلة خفيّة خاصة، هو تحفيز لحيويّة البذور التي تحتوي عليها هذه الحبوب التي تمضي، بعد نفخها، في الجهات الأربع، فتنقل هذه المزايا المخصبة التي تملكها إلى النباتات[25].

لا يشكّ المحلي على الإطلاق بفاعليّة هذه الشعائر؛ فهو يتصور أنها يجب أن تؤدي، بضرب من الضرورة، إلى النتائج التي يتوقعها منها. أما إذا خيّب الحدث آماله، فسوف يستنتج ببساطة أن سحر مجموعة معادية قد أبطلها. وفي أي حال، لا يرد إلى ذهنه أن نتيجة محابية ما يمكن الحصول عليها بأي وسيلة أخرى. وإذا حدث بمحض المصادفة أن النبت نما أو أن الحيوانات توالدت قبل أن يقيم الإنتيشيوما بنفسه، فسيفترض أن نفوس الأسلاف أقامت طقوسها تحت الأرض وأن الحياة حصدت ثمار هذا الطقس التحت أرضي[26].

---

(22) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 295.

(23) Ibid., p. 314.

(24) Ibid., pp. 296-297.

(25) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 170.

(26) Ibid., p. 519.

يقوم تحليل الشعائر الذي تمّت دراسته توًا على ملاحظات سبنسر وغيلين فحسب. ومنذ كتابتنا هذا =

II. الطور الثاني: الاستهلاك الشعائري للنبات أو للحيوان الطوطمي

إليكم الفصل الأول في الطقس:

في أثناء المدة التي تلي مباشرة، لا توجد طقوس بمعنى الكلمة. غير أن الحياة الدينية تبقى كثيفة ويتجلّى ذلك خاصة في تفاقم نسق المحظورات المعتادة. يبدو الأمر وكأن الطابع المقدس للطوطم يتعزّز، وتصبح الجرأة على لمسه أقل. ففي حين أن الأرونتا قد يأكل في الأوقات العادية الحيوان أو النبات الذي يفيد كطوطم، شريطة أن يفعل ذلك باعتدال، يعلّق هذا الحق غداة الإنتيشيوما؛ فيصبح التحريم الغذائي صارمًا ولا يطاوله أيّ استثناء. ذلك أن المحليين يعتقدون أن أيّ انتهاك لهذا الحظر سيؤدي إلى تحييد التأثيرات المفيدة للشعيرة وإعاقة نمو النوع. صحيح أن رجال الطواطم الأخرى الذين قد يوجدون في المكان نفسه لا يخضعون للمنع عينه، غير أن حرّيتهم أقلّ من المعتاد في مثل هذه الأوقات، إذ لا يمكنهم التهام الحيوان الطوطمي في أيّ

= الفصل، نشر شتريلو المجلد الثالث من مؤلفه الذي يعالج تحديدًا العبادة السلبية وخاصة الإنتيشيوما أو، وفق قوله، شعائر المباتجالكاتيوما (Mbatjalkatiuma). لكنّنا لم نجد شيئًا في هذا المجلد يلزمنا بتعديل الوصف السابق أو حتى إكماله بإضافات مهمة. أكثر ما يثير الاهتمام في ما طرحه شتريلو حول هذا الموضوع أن إراقة الدماء وقرابينها أكثر تكرارًا بكثير مما يتوقعه المرء من خلال وصف سبنسر وغيلين، يُنظر:
Strehlow, vol. 3, pp. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89.

علاوة على ذلك، ينبغي أن تؤخذ المعلومات التي عرضها شتريلو بشأن العبادة بحذر لأنه لم يشهد الشعائر التي وصفها؛ إذ اقتصر على جمع الشهادات الشفهية وهي عمومًا موجزة نسبيًا، يُنظر:
Ibid., and Leonhardi intro., p. 5.

بل ربما نتساءل فيما لو كان خلط إلى أبعد الحدود بين الطقوس الطوطمية الخاصة بالتلقين وتلك التي أطلق عليها اسم مباتجالكاتيوما. إذ إنه قام بالطبع بمحاولة تستحق الثناء للتمييز بينها وأظهر بوضوح اثنتين من سماتها المميزة. في المقام الأول، تحدث الإنتيشيوما دائمًا في بقعة مكرسة ترتبط بها ذكرى أحد الأسلاف، في حين يمكن أن تقام طقوس التلقين في أيّ مكان. ثانيًا، قرابين الدم مخصصة للإنتيشيوما، ما يثبت أنها وثيقة الصلة بأهم ما تتضمنه هذه الشعيرة:
Strehlow, vol. 3, p. 7.

لكنّنا نجد في الوصف الذي قدّمه لنا للشعائر معلومات تخصّ من دون تمييز كلا نوعي الطقوس. ففي ما قام بوصفه تحت اسم مباتجالكاتيوما، يؤدّي الشبان عمومًا دورًا مهمًا (يُنظر على سبيل المثال الصفحات من 11 و13 وسواها من المرجع المذكور)، في حين أن هذا الأمر يميّز الإنتيشيوما. كذلك، يبدو كأن مكان الشعيرة اعتباطي، لأن المؤدين يبنون مسرحهم بصورة اصطناعية. فهم يحفرون حفرة يقفون فيها؛ ونادرًا ما يلمّح إلى الأشجار أو الصخور المقدسة وإلى دورها الشعائري.

مكان، في الأجمة على سبيل المثال؛ بل عليهم أن يجلبوه إلى المخيم، وهناك فحسب يمكن طهوه[27].

ينهي طقس أخير هذه المدة من المحرمات الاستثنائية ويختتم هذه السلسلة الطويلة من الشعائر. وهو يتنوع إلى حد ما بتنوع العشائر، لكنّ العناصر الأساس متماثلة في كلّ مكان. وهاكم شكلين من الأشكال الرئيسة لدى الأرونتا، أحدهما يتصل بيرقة الويتشيتي، والآخر بالكنغر.

حين تبلغ اليرقات نضجها الكامل وتظهر بأعداد وفيرة، يجمع رجال الطوطم، إضافة إلى غرباء، أكبر قدر منها؛ ثمّ يعودون بما جمعوه إلى المخيم ويطهونها إلى أن تصبح قاسية ومقرمشة. ثمّ تحفظ في أوعية من الخشب تدعى بيتشي[28] (Pitchi). يكون حصاد اليرقات ممكنًا في وقت قصير فحسب، لأنها لا تظهر إلا بعد هطول المطر. وحين تبدأ بالتناقص، يدعو الألاتونجا الجميع إلى مخيم الرجال؛ وبناءً على دعوته، يجلب كلّ شخص مخزونه. وكذلك، يضع الغرباء مخزونهم أمام رجال ذلك الطوطم. ثمّ يأخذ الألاتونجا أحد هذه الأوعية ويطحن محتوياتها، بمعونة أصحابه، بين حجرين؛ بعد ذلك، يأكل قليلًا من المسحوق الناتج، ويقوم مساعدوه بالفعل عينه، ويسلّم ما تبقى لرجال العشائر الأخرى الذين يستطيعون منذ تلك اللحظة التصرف به كما يشاؤون. تتم العملية عينها بالنسبة إلى مخزون الألاتونجا. وبدءًا من تلك اللحظة، يمكن أن يأكل منه رجال الطوطم ونساؤه، ولكن قليلًا منه في كلّ مرة؛ أما إذا تجاوزوا الكمية المسموح بها، فسيخسرون القوى اللازمة لإقامة طقس الإنتيشيوما ولن يتكاثر النوع بالتالي. لكنّهم إن لم يأكلوا أيّ شيء منه، خاصة إذا لم يأكل الألاتونجا أيّ شيء منه في الظروف التي وصفناها توًا، فسوف يستولي عليهم العجز عينه.

في مجموعة الكنغر الطوطمية التي يقع مركزها في أونديارا، تبرز بوضوح خصائص معينة للطقس. فبعد إنجاز الشعائر التي وصفناها فوق الصخرة المقدسة، يمضي الشبان ويصطادون الكنغر ثمّ يعودون بطريدتهم إلى مخيم الرجال، حيث

---

(27) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 203.

يُنظر أيضًا: H. A. Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» in: James Dominick Woods, *Native Tribes Of South Australia* (Adelaide: E.S. Wigg, 1879), p. 187.

(28) وعاء خشب مسطح يستخدمه البدائيون في أستراليا لوضع الطعام أو الماء. (المترجمة)

يتناول كبار السن الذين يتوسطهم الألاتونجا قليلًا من لحم الحيوان، ويدهنون أجساد أولئك الذين شاركوا في الإنتيشيوما بشحمه، ويتوزّع الرجال المجتمعون ما تبقى منه. بعد ذلك، يزين أناس الطوطم أنفسهم برسوم طوطميّة ويمضون الليل في أداء أغان تحتفي بذكرى المآثر التي قامت بها كائنات الكنغر الحيوانية والبشرية في زمن الألشيرينغا. في اليوم التالي، يذهب الشبان مجدّدًا إلى الصيد في الغابة ويعودون بعدد من طرائد الكنغر أكبر من عددها في المرة الأولى، وتستأنف طقوس اليوم السابق من جديد[29].

نجد الشعيرة عينها، مع تباينات في التفاصيل، عند عشائر الأرونتا[30] الأخرى وعند الأورابونا[31]، والكايتيش[32]، والأنماتجيرا[33]، وقبائل خليج اللقاء[34]. وهي تتألّف في كلّ مكان من العناصر الأساس عينها. وتقدّم عيّنات عدّة من الحيوان أو النبات الطوطميّين إلى زعيم العشيرة الذي يأكلها بمهابة وينبغي له فعل ذلك. وإن لم ينجز هذا الواجب، فسيفقد القدرة على أداء طقوس الإنتيشيوما بفاعلية، أي أن يبعث النوع سنويًا. أحيانًا، يتبع الاستهلاك الطقسي مسح بشحم الحيوان أو بأجزاء محدّدة من النبات[35]. ثمّ يكرر أناس الطوطم هذه الشعيرة عادة، أو في الأقل كبار السن منهم، وبعد إنجازها تُرفع المحرمات الاستثنائية.

أما في القبائل التي تقطن إلى الشمال أكثر، لدى الوراMونغا والمجتمعات المجاورة[36]، فما عاد لهذا الطقس وجود. غير أن آثارًا اكتشفت تشير، في ما يبدو، إلى وجود زمن كانت معروفة فيه. صحيح أن زعيم العشيرة لم يكن مطلقًا يأكل الطوطم بصورة طقسيّة وإلزاميّة. لكن في بعض الحالات، ينبغي أن يجلب الحيوان أو النبات إلى المخيم أناس من غير الطوطم الذي أقيمت طقوس الإنتيشيوما له

---

(29) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 204.

(30) يُنظر: Ibid., p. 205-207.

(31) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 286-287.

(32) Ibid., p. 294.

(33) Ibid., p. 296.

(34) يُنظر: Meyer, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe,» p. 187.

(35) استشهدنا سابقًا بحالة واحدة، يمكن العثور على حالات أخرى في:
Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 208, and *Northern Tribes*, p. 286.

(36) الولباري والوولمالا والتجينغيلي والأومبايا.

ويقدموه إلى الزعيم ويسألوه إن كان راغبًا في أكله، فيرفض ذلك، ويضيف: «فعلت هذا من أجلك، يمكن أن تأكل منها بكامل حريتك»[37]. ولا تزال عادة التقديم قائمة إذًا، ويبدو أن السؤال المطروح على الزعيم يعود بتاريخه إلى عصر كان يمارس فيه الاستهلاك الطقسي[38].

III. تأويل الاحتفالية الكاملة

تكمن أهمية نسق الشعائر التي وصفناها توًّا في حقيقة أننا نجد فيها المبادئ الأساس كلها، في أكثر الأشكال المعروفة بدائيّة، لمؤسسة دينيّة عظيمة قُدّر لها أن تصبح أحد أسس العبادة الإيجابية في الديانات الأسمى: إنها مؤسسة التضحية.

---

(37) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 318.

(38) بالنسبة إلى هذا الجزء الثاني من الطقس كما هي حال الجزء الأول، سرنا على خطى سبنسر وغيلين. لكن حول هذا الموضوع، لم يفعل شتريلو في كراسه الأخير إلا تأكيد ملاحظات سابقيه، أقلّه في جوانبها الأساس. فهو يسلّم بأن زعيم العشيرة يأكل، في عقب الطقس الأول (بعد ذلك بشهرين، كما يقول في الصفحة 13)، الحيوان أو النبات الطوطميين، طقسيًا، وأنه يرفع بعد ذلك التحريمات؛ ويطلق على هذه العملية تسمية die Freigabe des Totems zum Allgemeinen Gebrauch (**تحرير الطواطم للاستخدام العام**): Strehlow, vol. 3, p. 7.

بل إنه يخبرنا بأن هذه العملية مهمة بما يكفي لتحظى بكلمة خاصة في لغة الأرونتا. وصحيح أنه يضيف أن هذا الاستهلاك الشعائري ليس الوحيد، بل إن الزعيم وكبار السن يأكلون أحيانًا الحيوان أو النبات المقدّسين قبل الطقس الأول وأن مؤدي الشعيرة يفعل ذلك بعد أداء الطقس. الواقعة ليست بعيدة الاحتمال؛ فهذه الضروب من الاستهلاك وسائل يستخدمها المساعدون أو الكهنة لاكتساب الفضائل التي يرغبون في أن يحظوا بها؛ ولن يكون مفاجئًا أن تتضاعف تلك الفضائل. وهذا لا يبطل سرد سبنسر وغيلين على الإطلاق، لأن الشعيرة التي يصرّان عليها، وليس من دون سبب وجيه، هي Freigabe des Totems (**تحرير الطواطم**).

يخالف شتريلو مزاعم سبنسر وغيلين في نقطتين فقط. فهو أولًا يعلن أن الاستهلاك الشعائري لا يحدث في جميع الحالات. وما من شك في هذا، لأن بعض الحيوانات والنباتات لا يصلح للأكل. على الرغم من ذلك، تتكرر الشعيرة كثيرًا؛ بل إن شتريلو نفسه يستشهد بأمثلة كثيرة:
Ibid., pp. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93.

ثانيًا، رأينا أن الزعيم إن لم يأكل الحيوان أو النبات الطوطميين، فإنه وفقًا لسبنسر وغيلين سيفقد قدراته. يؤكد شتريلو لنا أن شهادات المحليين لا تعزّز هذا التأكيد. بيد أن هذه المسألة تبدو لنا ثانويّة تمامًا. الواقعة المؤكدة هي أن الاستهلاك الشعائري مفروض، فلا بدّ أنهم يعتبرونه مفيدًا أو ضروريًا. والحال أن هذا الاستهلاك الشعائري، ومثل أيّ تشاركيّة، لا يمكن أن يفيد إلا في منح الفضائل التي يحتاجها المرء الذي يقوم بالتواصل. إن نسيان المحليين، أو بعضهم، وظيفة هذه الشعيرة لا يعني كونها غير واقعية. أيكون ضروريًا على الدوام تكرار أن المتعبدين يجهلون عمومًا الأسباب الحقيقية لممارساتهم؟

نعلم أيّ ثورة أحدثها كتاب روبرتسون سميث في النظرية التقليديّة للتضحية[39]. إذ كانت التضحية قبله مجرد ضرب من ضروب الإجلال أو التقدير، سواء أكانت إلزامية أم طوعيّة، تشابه ما يدين به الرعايا لأمرائهم. وكان روبرتسون سميث أول من لاحظ أن هذا التفسير الكلاسيكي لا يأخذ بالحسبان سمتين مميزتين وأساسيتين في الشعيرة. أولًا، إنها مأدبة طعام: الطعام مادّتها الأساس. ثانيًا، إنها مأدبة يشارك المتعبدون في تقديمها بصحبة الإله المقدمة إليه. تحفظ أجزاء معينة من الأضحية للذات الإلهيّة؛ وتخصص أجزاء أخرى للمضحّين الذين يستهلكونها؛ لهذا، يتحدث الكتاب المقدس أحيانًا عن التضحية بوصفها مأدبة في حضور يهوه. وفي كثير من المجتمعات، يسود اعتقاد بأن وجبات الطعام المشتركة تخلق علاقة قربى اصطناعيّة بين من يحضرونها. في الحقيقة، الأقارب هم الأشخاص المجبولون طبيعيًا من اللحم والدم عينه. لكنّ الطعام يعيد على الدوام صنع المادة العضوية. ويستطيع الطعام المشترك أن يؤدي إلى التأثيرات عينها التي يؤدي إليها الأصل المشترك. فوفقًا لسميث، تتمثل غاية الولائم القربانية تحديدًا في إقامة اتصال في اللحم نفسه بين المتعبد وربّه، لتشكيل علاقة قربى بينهما. من وجهة النظر هذه، تتخذ التضحية مظهرًا جديدًا بالكامل، إذ ما عاد عنصرها الأساس فعل التخلي الذي تعبر عنه عادة كلمة تضحية؛ بل هي قبل كلّ شيء فعل تشارك غذائي.

هناك في طبيعة الحال تحفّظات في التفاصيل على هذه الطريقة في تفسير فاعلية الولائم القربانيّة. فهذه الفاعلية لا تنتج على وجه الحصر من فعل المنادمة. لا يطهر المرء نفسه بمجرد الجلوس بطريقة ما مع إله إلى مائدة واحدة، بل خاصة لأن الغذاء الذي يستهلكه في هذه المأدبة الشعائرية يتسم بطابع مقدس. إذ تبيّن لنا كيف أن سلسلة من العمليات التمهيديّة، كإجراءات التطهير والمسح والابتهالات وغيرها، تحوّل الحيوان الذي سيقدَّم قربانًا إلى شيء مقدس، تنتقل قداسته بالتالي إلى المتعبد الذي يأكله[40]. لكن، يبقى أن التشارك الغذائي هو

(39) يُنظر: R. Smith, *Religion of the Semites*, 2nd ed. (London: A. and C. Black, 1894), lectures, 6-11; and «Sacrifice,» in: *L'Encyclopedia Britannica.*

(40) يُنظر: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,» dans: *Mélanges d'histoire des religions* (Paris: F. Alcan, 1909), pp. 40 ff.

أحد العناصر الأساس في التضحية. والآن حين نعود إلى الشعيرة التي تختتم طقوس الإنتيشيوما، نجد أنها تتألف أيضًا من فعل من هذا القبيل. فبعد قتل الحيوان الطوطمي، يأكله الألاتونجا وكبار السن بجلال. لذلك، فهم يتصلون بالمبدأ المقدس الكامن فيه ويتمثلونه. أما الفارق الوحيد الذي وجدناه هنا، فهو أن الحيوان مقدس بصورة طبيعيّة، في حين أنه يكتسب عادة هذه الصفة بصورة اصطناعيّة في سياق التضحية.

علاوة على ذلك، فإن هدف هذا التشارك جليّ، إذ إن كلّ عضو في عشيرة طوطميّة يحتوي على مادة خفيّة داخله هي الجزء البارز من كينونته، لأن نفسه مصنوعة منها. ومنها يستمد القدرات التي ينسبها لنفسه ودوره الاجتماعي، لأنها هي ما تجعله شخصًا. لذا، فإن له مصلحة حيويّة في إبقائها سليمة والحفاظ عليها، قدر الإمكان، في حالة شباب دائم. ولسوء الحظ، تستهلك القوى كلها، حتى أكثرها روحانيّة، بمرور الزمن، إن لم يحدث ما يعيد إليها الطاقة التي خسرتها خلال سيرورة الأشياء الطبيعيّة؛ نجد هنا ضرورة ماسّة وهي السبب الحقيقي، كما سنرى، للعبادة الإيجابية. لذلك، لا يستطيع أناس طوطم ما أن يُبقوا ما هم عليه ما لم يقوموا بإحياء المبدأ الطوطمي داخلهم بصورة دورية؛ وحيث إنهم يتصورون هذا المبدأ في شكل حيوان أو نبات، فهم يتوجهون إلى النوع الحيوانيّ أو النباتيّ الموافق لاستدعاء القوى الإضافيّة اللازمة لتجديده وإعادة الشباب إليه. يعتقد رجل عشيرة الكنغر أنه كنغر ويشعر بذلك؛ وهو يعرّف نفسه بهذه الصفة؛ فهي التي تحدّد موقعه في المجتمع. وللحفاظ على هذا الموقع، يُدخل إلى جسده من حين إلى آخر قليلًا من لحم الحيوان عينه. يكفي مقدار قليل، بموجب القاعدة الآتية: الجزء يعادل الكل[41].

إن كان لهذه العملية أن تحدِث التأثيرات المطلوبة كلها، فمن المهم ألا تحدُث في وقت عشوائي. أما الوقت الملائم أكثر من غيره، فهو وقت بلوغ الجيل الجديد كامل نموّه، لأنه أيضًا الوقت الذي تبلغ فيه القوى المنشّطة للنوع الطوطمي شدّتها القصوى. وتكون قد سُحبت بصعوبة بالغة من تلك المخازن المفعمة بالحياة، أي الأشجار والصخور. علاوة على ذلك، تكون قد وُظّفت جميع الوسائل لزيادة

(41) يُنظر أعلاه شرح هذه القاعدة، ص 307.

شدّتها أكثر فأكثر؛ وهذه تحديدًا فائدة الشعائر التي تؤدى أثناء الجزء الأول من الإنتيشيوما. كذلك، تجسّد أولى ثمار الغلال، بهيئتها عينها، الطاقة التي تتضمّنها: يؤكّد الرب الطوطمي نفسه فيها بكل بهاء شبابه. وهذا هو السبب في أن الثمار الأولى عُدّت على الدوام غذاءً تامّ القداسة، مخصصًا لكائنات في غاية القداسة. فمن الطبيعي إذًا أن يستخدمها الأسترالي لتجديد نفسه روحيًا. هكذا، نكون فسّرنا موعد الطقوس وظروفها.

ربما سيكون مفاجئًا أن يتناول أشخاص دنيويون عاديون طعامًا مقدسًا إلى هذه الدرجة. لكن في المقام الأول، ليست هناك عبادة إيجابية لا تواجه هذا التناقض. فبسبب الطابع المقدس الذي تتسم به جميع الكائنات المقدسة، نراها لا تتأثّر بالانتهاكات الدنيوية؛ لكنّها، من جهة، لا تفيد في شيء وما من علّة لوجودها إن لم تستطع إقامة اتصال بأولئك المتعبدين أنفسهم الذين ينبغي لهم، من جهة أخرى، البقاء على مبعدة منها احترامًا لها. ليس هناك في الأساس شعيرة إيجابية لا تشكّل تدنيسًا حقيقيًا، لأن الإنسان لا يستطيع إقامة اتصال مع الكائنات المقدسة إلا بتخطي الحواجز التي ينبغي عادة أن تبقيه منفصلًا عنها. المهمّ في الأمر هو القيام بالتدنيس باحتراسات تخفف منه فحسب. تتوقف أكثر الاحتراسات شيوعًا، من بين تلك المستخدمة، على تدبّر الانتقال بحيث يدخل المتعبد بأناة وشيئًا فشيئًا إلى دائرة الأشياء المقدسة. حين يوهَن التدنيس ويخفف على هذا النحو، يقلّ عنف إساءته إلى الشعور الديني؛ هكذا، لا يعود تدنيسًا فيتلاشى. وهذا ما يحدث في الحالة التي تواجهنا. إذ تمثّل تأثير السلسلة الكاملة من الطقوس التي تسبق لحظة أكل الطوطم بمهابة في تطهير المشاركين فيها. إنها مدة دينية أساسية، لا يستطيع أحد أن يمرّ بها من دون أن يصيبه تحوّل في حالته الدينية. فالصوم والاتصال بالصخور المقدسة والتشورينغا[42] والزخارف الطوطمية وما شابه تمنحه بالتدريج سمة لم يكن يملكها من قبل تمكّنه من أن يجابه، من دون تدنيس صادم ومحفوف بالأخطار، هذا الطعام المرغوب فيه والمهيب والمحرّم عليه في الأوقات العادية[43].

(42) يُنظر: Strehlow, vol. 3, p. 3.

(43) ينبغي ألا ننسى أن الأرونتا لا يحرّمون أكل الحيوان الطوطمي بالكامل.

إذا كان ممكنًا إطلاق تسمية تضحية على فعل تقديم كائن مقدس قربانًا، في البداية، ثم تناوله من قِبَل من يعبدونه، فللشعيرة التي تحدّثنا عنها توًا الحق في أن يكون لها الاسم عينه. علاوة على ذلك، أبرزت دلالتها على أكمل وجه التماثلات المدهشة بينها وبين ممارسات أخرى نصادفها في عدد كبير من العبادات الزراعية. هناك قاعدة عامة لأبعد الحدود حتى بين الشعوب التي أحرزت درجة عالية من التحضر، وهي استخدام أولى ثمار الغلال في وجبات طعام شعائرية تعدّ مأدبة الفصح أشهر أمثلتها[44]. من جهة أخرى، بما أن الشعائر الزراعية تشكّل أساس أشكال العبادة الأكثر تقدمًا، فإننا نجد أن الإنتيشيوما الخاصة بالمجتمعات الأسترالية أقرب إلينا مما قد توحي به فجاجتها الظاهرة.

بحدس عبقري، خمّن سميث ذلك الأمر، على الرغم من عدم إلمامه بالوقائع. وبسلسلة من الاستنتاجات العبقرية، لا حاجة إلى إعادة عرضها هنا لأنها لم تعد تتسم الآن إلا بأهمّية تاريخية[45]، اعتقد أن في وسعه إثبات واقعة أن الحيوان المقدم قربانًا عُدّ في بداية الأمر شبه إلهي ووثيق الصلة بأولئك الذين كانوا يضحون به؛ والحال أننا نجد الآن أن هذه الخصائص هي تحديدًا تلك التي يعرّف بها النوع الطوطمي.

كما أن سميث ذهب أبعد من ذلك، مفترضًا أن الطوطمية عرفت ومارست شعيرة تشبه بالكامل الشعيرة التي قمنا بدراستها؛ بل إنه كان ميالًا لرؤية المصدر الأصلي لمؤسسة التضحية برمتها في هذا النوع من التضحية[46]. واعتقد أن التضحية لم تؤسَّس في الأصل لخلق رابطة قربى مصطنعة بين الإنسان وأربابه، ولكن للمحافظة على القرابة الطبيعية التي وحّدت في ما بينهم منذ البدء، ولتجديدها. هنا، مثلما هي الحال في أمكنة أخرى، كان الاصطناع وليد محاكاة الطبيعة فحسب. لكنّ هذه الفرضية لم تقدَّم أبدًا في كتاب سميث إلا بوصفها رؤية ذهنية، لم تكن الوقائع المعروفة آنذاك تبرّرها إلا بصورة ناقصة جدًا، إذ ليست للحالات النادرة من التضحية الطوطمية التي استشهد بها دعمًا لنظريته الدلالة

(44) يُنظر وقائع أخرى في كتاب فريزر: J. Frazer, *The Golden Bough* (New York; London, Macmillan & co., 1894), vol. 2, pp. 348 ff.

(45) يُنظر: Smith, pp. 275 ff.

(46) Ibid., pp. 318-319.

التي نسبها إليها؛ كما أن الحيوانات الموجودة فيها ليست طواطم حقيقية[47]. لكن، في وسعنا اليوم أن نعلن وجود برهان بشأن نقطة واحدة في الأقل: رأينا توًّا أن التضحية الطوطمية، مثلما تصورها سميث، تمارَس أو أنها كانت تمارس في عدد كبير من المجتمعات. وليس لدينا بطبيعة الحال أي برهان على أن هذه الممارسة متأصّلة بالضرورة في الطوطمية أو أنها بذرة خرجت منها جميع الأنماط الأخرى من التضحيات. لكن، إن كانت عالمية الشعيرة افتراضية، فإن وجودها ما عاد موضع خلاف. وينبغي لنا من الآن فصاعدًا أن نقرّ بأن أكثر أشكال التشارك الغذائي باطنية موجود في أكثر العبادات المعروفة بدائيّة.

IV. تتمثّل شعائر الطور الأول في قرابين

لكن، في مجال آخر، تُبطل الوقائع الجديدة التي في حوزتنا نظريات سميث.

فهو يقول إن التشارك ليس مجرد عنصر أساس في التضحية، بل كان العنصر الوحيد، في البداية على الأقل. إذ لم يخطئ الناس فحسب حين اختزلوا التضحية إلى مجرد إتاوة أو أعطية، بل إن فكرة العطاء نفسها كانت غائبة في الأصل عن التضحية؛ ولم تتدخّل هذه الفكرة إلا في مرحلة متأخرة وبتأثير ظروف خارجية، وهي تحجب الطبيعة الحقيقية لهذه الآلية الشعائرية بدل أن تساعدنا في فهمها. إذ اعتقد سميث أنه اكتشف في مفهوم القربان نفسه سخفًا منفّرًا إلى حد لا يمكن أن تكون فيه أبدًا العلّة العقلية لمثل هذه المؤسسة العظيمة. إن إحدى أهم الوظائف التي يقوم بها المعبود هي أن يؤمّن للبشر الأغذية الضرورية لحياتهم؛ لذا يبدو مستحيلًا أن تتمثّل التضحية بدورها في تقديم الأغذية للمعبود. بل يبدو تناقضًا أن تتوقع الآلهة طعامها من الإنسان في حين أنه يحصل على طعامه منها. لماذا ستحتاج عونه لتقتطع مسبقًا حصتها المستحقة من الأشياء التي يتلقاها من أياديها؟ استنتج سميث من هذه الاعتبارات أن فكرة التضحية - العطاء لا يمكن أن تكون ولدت إلا في رحم الديانات العظمى، حيث تعدّ الآلهة، وقد تحررت من الأشياء التي كانت مختلطة بها في الأصل، ضربًا من ضروب الملوك، مالكي الأرض

(47) حول هذه النقطة، يُنظر: Hubert and Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, préf., pp. v ff.

وغلالها البارزين. منذ تلك اللحظة فصاعدًا، حدثت مماثلة بين التضحية والإتاوة التي يدفعها الرعايا لملكهم ثمنًا للحقوق الممنوحة لهم. لكنّ هذا التفسير الجديد تبديل فعلي للتصور البدئي، بل إنه تحريف له. ذلك أن «فكرة الملكية تجعل من كلّ ما تمسّه ماديًا»؛ وبإدخال نفسها إلى التضحية، أفسدتها وحولتها إلى ضرب من المقايضة بين الإنسان والمعبود[48].

لكنّ الوقائع التي عرضناها تطيح هذه المحاجة. فهذه الشعائر هي بالتأكيد من بين أكثر الشعائر التي رصدناها بدائيّة. ونحن لا نرى فيها بعدُ ظهور أي شخصية أسطورية معينة؛ ليس فيها ذكر لأرباب أو أرواح بالمعنى الضيق للكلمة؛ لا تفعل فيها إلا قوى غير شخصية وغامضة وغفل. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحجج التي تفترضها هذه الشعائر هي تحديدًا تلك التي أعلن سميث استحالتها بسبب سخفها.

دعونا نعُد إلى الفصل الأول في الإنتيشيوما، إلى الشعائر المكرّسة لضمان خصوبة النوع النباتي أو الحيواني الذي يفيد العشيرة كطوطم. هذا النوع هو الشيء المقدس بامتياز؛ يتجسد فيه أساسًا ما يمكن أن نطلق عليه مجازًا تسمية المعبود الطوطمي. لكنّنا رأينا أنه يحتاج إلى عون البشر ليخلّد نفسه. فهم الذين يهبون الجيل الجديد الحياة كلّ عام؛ ومن دونهم، لن يولد على الإطلاق. وإن كفّوا عن أداء طقوس الإنتيشيوما، اختفت الكائنات المقدسة عن وجه البسيطة. بالتالي، فإن هذه الكائنات المقدسة تستمدّ وجودها من البشر بمعنى ما؛ غير أنهم، من جهة أخرى، يستمدون وجودهم من وجودها. فحالما تبلغ هذه الكائنات رشدها، يكتسب البشر منها القوى اللازمة لدعم كينونتهم الروحية وترميمها. هكذا، يكون في وسعنا القول إن البشر هم الذين يخلقون آلهتهم، أو في الأقل، هم الذين يوفّرون لها سبل البقاء؛ لكنّهم في الوقت عينه يستمدون بقاءهم منها. لذلك، فهم مسؤولون عادة عن الحلقة التي يتضمنها، وفق سميث، مفهوم الإتاوة القربانية: إنهم يعطون الكائنات المقدسة قليلًا مما يتلقونه منها، ويتلقون منها كلّ ما تهبهم.

---

(48) يُنظر: Smith, 2nd ed., pp. 390 ff.

بل هناك ما هو أكثر؛ إذ لا يختلف القربان الذي يُكرَهُ الإنسان على القيام به كلّ عام في طبيعته عن القرابين التي تصنع لاحقًا ضمن شعائر التضحيات. وإذا كان المضحي يضحّي بحيوان ما، فذلك كي تتحرّر المبادئ الحيّة الموجودة داخله من الجسم البشري وتمضي لتغذي المعبود. وعلى نحو مشابه، تُعدّ ذرّات الغبار التي ينتزعها الأسترالي من الصخرة المقدسة مبادئ مقدسة ينثرها في الفضاء كي تمضي لإحياء النوع الطوطمي وتضمن تجدّده. كذلك، عادة ما يرافق العطايا الإيماءُ الذي تُنثر تلك المبادئ من خلاله. وربما يبلغ التشابه بين الشعيرتين في بعض الحالات حدّ التماثل حتى في تفاصيل الحركات المستعملة. كذلك رأينا أن الكايتيش يسكبون الماء على حجر مقدس للحصول على المطر؛ وفي بعض الشعوب، يقوم الكاهن بسكب الماء فوق المذبح للهدف المرتجى عينه[49]، إذ تعدّ عمليات إراقة الدم المستخدمة في عدد محدّد من الإنتيشيوما قرابين حقيقية. تمامًا مثلما يرشّ الأرونتا والدييري الصخرة المقدسة أو الرسم الطوطمي بالدم، كذلك كثيرًا ما يحدث في عبادات أكثر تقدمًا أن يراق دم الأضحية أو حتى دم المتعبد نفسه أمام المذبح أو فوقه[50]. في هذه الحالات، تعطى للآلهة التي تكون هذه الأضحية طعامها المفضّل؛ أما في أستراليا، فتعطى للنوع المقدس. إذًا ما عاد لدينا مجال للقول إن فكرة القربان نتاج للحضارة متأخر.

تقدّم وثيقة ندين بها لشتريلو دليلًا جليًا على صلة القربى بين الإنتيشيوما والتضحية. إنها ترتيلة ترافق إنتيشيوما الكنغر؛ تصف الوثيقة الطقس، إضافة إلى التأثيرات المتوقعة منه. يكون الزعيم وضع قطعة صغيرة من شحم الكنغر فوق دعامة مصنوعة من الأغصان. ويقول النصّ إن قطعة الشحم هذه تزيد من شحوم حيوانات الكنغر[51]. في هذه المرة، لا يقتصرون على نثر الرماد المقدس أو رشّ الدم البشري هنا وهناك، بل يقدّمون الحيوان نفسه قربانًا، أو يضحّى به كما يقال، ويوضع فوق ما يشبه مذبحًا، ويقدّم للنوع الذي ينبغي المحافظة على حياته.

(49) يستشهد سميث ببعض الحالات في: Smith, p. 231.

(50) يُنظر على سبيل المثال: الكتاب المقدس: سفر الخروج، الفصل 20، من الآية 10 إلى 14؛ سفر اللاويين، الفصل 9، من الآية 8 إلى 11؛ كهنة البعل يريقون دماءهم على المذبح، سفر الملوك الأول، الفصل 18، الآية 28.

(51) Strehlow, vol. 3, p. 12, vers 7.

نرى الآن بأي معنى يسمح بالقول عن الإنتيشيوما إنها تتضمن بذور النسق القرباني. تتألف التضحية، بالشكل الذي تقدّمه حين تتشكّل بالكامل، من عنصرين أساسيين: فعل التشارك وفعل تقديم القربان. يشارك المتعبد ربّه بتناول طعام مقدس، وفي الوقت عينه يقدم قربانًا لربه. نجد هذين الفعلين في الإنتيشيوما كما وصفناها. الفارق الوحيد هو أنهما يحدثان في وقت واحد في التضحية المعتادة[52]، أو يتبع أحدهما الآخر مباشرة؛ أما في الطقس الأسترالي، فيحدثان منفصلين. ويكونان في الحالة الأولى أجزاء من شعيرة واحدة غير منقسمة؛ أما في الحالة الثانية، فيحدثان في زمنين مختلفين، بل قد يكونان منفصلين بفاصل طويل. لكنّ الآليّة واحدة بالأساس. ولو نظرنا إلى الإنتيشيوما ككل، لوجدناها تضحية، لكنّها تضحية غير مترابطة ومنظّمة.

تتمتع هذه المقارنة بين الطقسين بفائدة مضاعفة في تمكيننا من أن نفهم بصورة أفضل طبيعة الإنتيشيوما وطبيعة التضحية.

نحن نفهم الإنتيشيوما بصورة أفضل. في الحقيقة، لا نجد اليوم تصوّر فريزر لها، وهو الذي جعل منها مجرد عملية سحرية ليس لها أيّ طابع ديني على الإطلاق[53]، قائمًا على أيّ أساس، إذ لا يستطيع المرء أن يفكّر في أن يقصي من عالم الديانات شعيرة هي أحد أسلاف مؤسسة دينية على هذا القدر من العظمة.

بيد أننا نفهم ماهية التضحية بصورة أفضل أيضًا. في المقام الأول، ثبتت الآن الأهمية المتساوية للعنصرين الداخلين فيها. ولئن كان الأسترالي يقدم النذور لكائناته المقدسة، فما من سبب للافتراض بأن فكرة القربان كانت غريبة عن التنظيم البدائي للمؤسسة القربانية، وأنها قلبت ترتيبها الطبيعي لاحقًا رأسًا على عقب. لا بدّ من إعادة النظر في نظرية سميث حول هذه المسألة[54]. تعدّ التضحية جزئيًا تشاركًا من دون شك؛ لكنّها أيضًا، وليس على نحو أقلّ جوهرية، هبة وفعل

(52) أقلّه حين تكتمل؛ في بعض الحالات، قد تقتصر على واحد فقط من هذين العنصرين.

(53) يقول شتريلو إن المحليين «ينظرون إلى هذه الطقوس بوصفها ضربًا من الخدمة الإلهية، تمامًا مثلما ينظر المسيحيون إلى ممارسات دياناتهم»: Ibid., p. 9.

(54) لا بدّ من التساؤل بصورة خاصة عمّا إذا لم تكن عمليات إراقة الدم ونذور الشعر التي يرى فيها سميث أفعالًا تشاركية قرابين حقيقية، يُنظر: Smith, pp. 320 ff.

تخلّ. هي تفترض دائمًا أن يتخلّى المتعبد عن بعض من مادّته أو ممتلكاته لأربابه. وكلّ محاولة لإحالة أحد هذين العنصرين إلى الآخر ستكون عديمة الفائدة. لكن ربما يكون القربان أكثر دوامًا من التضحية(55).

في المقام الثاني، يبدو عمومًا أن التضحية، ولا سيما القربان الذبائحي، لا يمكن أن تتوجه إلا إلى كائنات شخصية. لكنّ القرابين التي صادفناها في أستراليا لا تتضمن أي مفهوم من هذا القبيل. بعبارات أخرى، التضحية مستقلة عن الأشكال المتنوعة التي تُتصور بموجبها القوى الدينية؛ وهي تعود إلى أسباب أكثر عمقًا، وهذا ما سنبحث عنه لاحقًا.

لكن، من الواضح أن فعل تقديم القربان يستثير بصورة طبيعية في الذهن فكرة ذات معنوية يهدف هذا التقديم إلى إرضائها. تصبح الحركات الشعائرية التي وصفناها قابلة للفهم على نحو أفضل حين يعتقَد أنها موجهة إلى أشخاص. لذلك، وعلى الرغم من أن ممارسات الإنتيشيوما لا تقحم فعليًا إلا قوى لاشخصية في اللعبة، لكنّها تمهّد الدرب لمفهوم مختلف(56). ولمّا لم تكن بطبيعة الحال كافية بنفسها لاختراع فكرة الشخصيات الأسطورية، فإنها حالما تشكّلت هذه الفكرة، أقحمتها طبيعة هذه الشعائر نفسها بالعبادة؛ وبالقياس عينه، أصبحت تلك الفكرة أقلّ مدعاة للتأمّل؛ كما اكتسبت قدرًا من الواقعية أكبر، بقدر ما ازدادت أهميتها المباشرة في الفعل والحياة. لذلك، نحن قادرون على الاعتقاد بأن العبادة فضّلت شخصنة القوى الدينية، على نحو ثانوي من دون شك، لكنّه جدير مع ذلك بالانتباه.

V. عن السخف المزعوم للقرابين المقدّمة كأضاحٍ

لكن، لا يزال علينا تعليل التناقض الذي رأى فيه روبرتسون سميث فضيحة منطقية غير مقبولة.

---

(55) تقتصر شعائر التكفير التي سنتحدث عنها بصورة أكمل في الفصل الخامس من القسم الثالث على القرابين. وهي ليست تشاركية إلا بصورة ثانوية.

(56) هذا هو السبب في أننا تحدثنا كثيرًا عن الطقوس كما لو أنها تتوجه لأرباب شخصية (يُنظر على سبيل المثال، نصٌّ كتبه كريتشوف (Krichauff) ونصٌّ آخر كتبه كيمب (Kempe)، ذكرهما إلمان: Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908), pp. 202-203).

إن كانت الكائنات المقدسة تظهر على الدوام قدراتها بطريقة متساوية تمامًا، فسيبدو غير قابل للتصديق فعلًا أن يفكّر البشر في عرض خدماتهم عليها، لأننا لا نستطيع أن نتصور بماذا يمكن أن تحتاج إليهم. لكن وفي المقام الأول، ما دامت لا تزال مختلطة بالأشياء، ولا نزال نرى فيها مبادئ الحياة الكونية، فهي نفسها تخضع لإيقاع هذه الحياة التي تمرّ بتأرجحات في اتجاهات متعاكسة، تتوالى وفق قانون محدد. ترسخ أحيانًا بكامل ألقها؛ وتضعف أحيانًا إلى درجة أن يسأل المرء نفسه في ما إن كانت ستتوقف. يذوي النبت كلّ عام؛ فهل سينبعث مجدّدًا؟ تميل الأنواع الحيوانية إلى الانقراض بفعل الموت الطبيعي والموت الناشئ عن أعمال العنف؛ هل ستنبعث في الوقت الملائم وبطريقة ملائمة؟ وبصورة خاصة، لا يمكن التنبؤ بالأمطار، وهناك مدد طويلة تبدو فيها كأنها اختفت إلى الأبد. تشهد تغيّرات الطبيعة الدورية هذه على حقيقة أن الكائنات المقدسة التي تعتمد عليها النباتات والحيوانات والمطر وأشباهها تمرّ في الفترات الموافقة بالحالات الخطرة عينها؛ إذًا، لديها هي أيضًا أوقات تصبح فيها عاجزة. لكن، لا يمكن أن ينظر الإنسان إلى هذه المشاهد بوصفه مشاهِدًا غير مكترث. وإذا كان عليه أن يحيا، فلا بدّ من أن تستمر الحياة الكونية من حوله، بالتالي ينبغي ألا تموت الآلهة. لذلك، فهو يسعى إلى دعمها ومساعدتها؛ ومن أجل ذلك، يضع في خدمتها جميع القوى التي في حوزته، ويحشدها لهذا الغرض. يتّسم الدم الذي يتدفق في عروقه بالإخصاب؛ فيغدقه عليها. يستقي من الصخور المقدسة التي تملكها عشيرته بذور الحياة التي تلبث ساكنة فيها، وينثرها في الفضاء. وبموجز العبارة نقول: إنه يقدم القرابين.

فضلًا عن ذلك، تترافق هذه الأزمات الخارجية والطبيعية مع الأزمات الداخلية والذهنية التي تتجه نحو النتيجة عينها. لا توجد كائنات مقدسة إلا لأن العقل يتصوّرها بوصفها كذلك. وإذا ما توقفنا عن الإيمان بها، فستصبح كأنها غير موجودة. بل إن تلك التي لها شكل ماديّ وتقدّمها لنا التجربة الحسيّة تعتمد، من هذه الناحية، على تفكير المتعبدين الذين يبجّلونها؛ لأن تكوينها الطبيعي لا يمنحها الطابع المقدس الذي يجعل منها موضوع عبادة؛ بل إن الإيمان هو ما يضفيه عليها. ليس الكنغر إلا مجرد حيوان كغيره من الحيوانات؛ لكنه يحتوي داخله، بالنسبة إلى أناس الكنغر، مبدأ يضعه خارج دائرة الكائنات الأخرى، وهذا المبدأ لا يوجد إلا

في أذهان أولئك الذين يؤمنون به[57]. بالتالي، ومن أجل ألا تكون هذه الكائنات المقدسة، بعد تصميمها، بحاجة إلى البشر لاستمرار بقائها، سوف يكون ضروريًا أن تبقى التصوّرات التي تعبّر عنها كما هي على الدوام. لكنّ هذا الثبات مستحيل. إذ تشكّلت واقعيًا في الحياة الجماعية، وهذه الحياة الجماعية متقطعة بصورة جوهرية. فهي تنتمي بالضرورة إلى هذا التقطع عينه. وهي تبلغ شدّتها العظمى في اللحظة التي يجتمع فيها الأفراد معًا ويقيمون علاقات مباشرة في ما بينهم، حين يتشاطرون جميعًا الفكرة عينها أو العاطفة عينها. لكن، بعد أن ينفضّ المجلس ويمضي كلّ في سبيله مستأنفًا حياته الخاصة، تخسر هذه التصورات بالتدرّج طاقتها الأصلية. ونظرًا إلى أن فيض الأحاسيس اليومية المتصاعد يغطيها شيئًا فشيئًا، فسينتهي الأمر بها للغوص في اللاوعي ما لم نجد وسيلة لإعادتها إلى الوعي وإحيائها مجددًا. والحال أنها لا يمكن أن تضعف من دون أن تخسر الكائنات المقدسة بعضًا من واقعيتها، بما أنها لا توجد إلا فيها وبها. فإذا فكّرنا فيها بقوّة أدنى، ستكون قيمتها أقلّ بالنسبة إلينا وستكون درجة اعتمادنا عليها أقل أيضًا؛ ستوجد بدرجة أقل. إذًا، لدينا هنا وجهة نظر أخرى، تكون فيها خدمات البشر ضرورية للكائنات المقدسة. بل إن السبب الثاني لمساعدتها أكثر أهمية من الأول؛ لأنه موجود منذ الأزل. كما لا تؤثّر تناوبات الحياة المادية في المعتقدات الدينية إلا حين لا تكون الأديان قد انفصلت بعد عن أسسها الكونية. أما تناوبات الحياة الاجتماعية، فيتعذر اجتنابها؛ غير أن أكثر الديانات مثالية لا تستطيع الإفلات منها.

علاوة على ذلك، وبفضل تبعية الآلهة لتفكير البشر، استطاع هؤلاء الإيمان بفاعلية مساعدتها إياهم. وكانت الطريقة الوحيدة لتجديد التصوّرات الجمعية المتصلة بالكائنات المقدسة هي في شحذها في منبع الحياة الدينية، أي في المجموعات المجتمعة. والحال أن الانفعالات التي تستثيرها الأزمات الدورية التي تعبر الأشياء الخارجية من خلالها تحثّ البشر الذين يشاهدونها على الاجتماع للنظر في ما يمكن فعله تجاهها. لكنّهم يجدون العزاء بواقعة التئام جمعهم؛ يجدون العلاج لأنهم يبحثون عنه مجتمعين. فيتجدّد الإيمان المشترك

(57) بالمعنى الفلسفي، ينطبق الأمر على كلّ شيء، لأنه لا وجود لشيء إلا بالتصوّر. لكن كما أظهرنا (ص 299-300)، هذا الافتراض صحيح على نحو مضاعف بالنسبة إلى القوى الدينية، لأنه ما من شيء في تكوين الأشياء يقابل القداسة.

بصورة طبيعية إلى أبعد الحدود في أفئدة أعضاء هذه المجموعة المعاد تشكيلها؛ إنه يولد من جديد لأنه يجد نفسه مرة أخرى ضمن تلك الشروط التي ولد فيها أول مرة. وبعد أن يتعافى، ينتصر بيسر على شتى الشكوك الخاصة التي قد تنشأ في أذهان الأفراد. إن صورة الأشياء المقدسة تستردّ ما يكفي من القوة لمقاومة البواعث الداخلية والخارجية التي تعمل على إضعافها. وعلى الرغم من عجز الآلهة ظاهريًا، لا يعود في وسع البشر الاعتقاد بأنها سوف تموت، لأنهم يشعرون بها حيّة في أفئدتهم. ومهما تكن الوسائل المستخدمة لإسعافها فجّة، لا يمكن أن تبدو عديمة الجدوى، لأن كلّ شيء يجري كما لو أنها كانت مؤثّرة فعليًا. وتزداد ثقة البشر في أنفسهم لأنهم يشعرون بأنهم أقوى؛ وهم حقًا أقوى، لأن القوى التي كانت منهكة انتعشت الآن في السرائر.

لذلك، ينبغي الاحتراس من الاعتقاد مع سميث بأن العبادة كانت موجودة لمنفعة البشر فحسب، وأنه لا حاجة للآلهة بها؛ فحاجة المعبود إليها ليست أقلّ من حاجة عابده. لن يكون في وسع البشر على الأرجح العيش من دون آلهة، لكن من جهة أخرى، ستموت الآلهة إن لم يعبدوها. بالتالي، لا تهدف العبادة إلى جعل الذوات الدنيوية تتصل بالكائنات المقدسة فحسب، بل هي تحافظ كذلك على بقاء الكائنات المقدسة حيّة وتعيد خلقها وتبعثها على الدوام. ليست القرابين المادية، في طبيعة الحال، هي التي تحدِث استعادة القوى هذه بفضائلها الخاصة؛ بل إنها الحالات العقلية التي ترافق هذه الأفعال أو تنعشها، على الرغم من عدم جدواها بذاتها. ينبغي ألا نبحث عن العلّة الحقيقيّة لوجود العبادات، حتى تلك الأكثر مادية ظاهريًا، في الأفعال التي تقضي بها، إنما في التجديد الداخلي والذهني الذي تساعد تلك الأفعال في حدوثه. فالأشياء التي يقدّمها المتعبد لإلهه حقًّا ليست الأطعمة التي يضعها على المذبح، وليس الدم الذي يريقه من عروقه: إنما هو تفكيره. وعلى الرغم من ذلك، يوجد بين المعبود وعابديه تبادل في خدمات يشترط بعضها بعضًا. إن قاعدة «أعطني لأعطيك» (do ut des) التي عُرف بها أحيانًا مبدأ التضحية ليست ابتكارًا متأخرًا لمنظّري النفعية: إنما تعبّر بأسلوب صريح عن آلية النسق القرباني، وبصورة أعم عن العبادة الإيجابية برمتها. هكذا، تكون الحلقة التي أشار إليها سميث واقعية حقًا؛ لكنّها لا تتضمن ما هو مهين للعقل. فهي تتحدّر من حقيقة أن الكائنات المقدسة لا يسعها العيش إلا في سرائر البشر، على الرغم من تفوقها عليهم.

لكنّ هذه الحلقة كانت ستبدو لنا أكثر طبيعية، وكنا سنفهم معناها وعلّة وجودها على أفضل وجه، لو أننا تفحصنا كيفية سلوكها في الشعيرة، وذلك بأن ندفع تحليلنا قدمًا ونستعيض عن الرموز الدينية بالوقائع التي تمثّلها. إذا لم يكن المبدأ المقدس، كما حاولنا أن نثبت، سوى مجتمع مؤقنم بعد تغيير هيئته، فسيكون ممكنًا تفسير الحياة الشعائرية بمصطلحات اجتماعية وغير دينية. إن الحياة الاجتماعية في واقع الأمر أشبه بالشعيرة، تدور في حلقة. فمن جهة، يأخذ الفرد من المجتمع خير ما في نفسه، وكلّ ما يمنحه هيئة متميزة ومكانة خاصة بين الكائنات الأخرى، ونعني بذلك ثقافته الفكرية والأخلاقية. ولو أننا سحبنا من البشر لغتهم وعلومهم وفنونهم ومعتقداتهم الأخلاقية، لانحدروا إلى مرتبة الحيوانات. إذًا، نحن نستمد السمات المميزة للطبيعة الإنسانية من المجتمع. لكن من جهة أخرى، لا يقوم مجتمع ولا يحيا إلا بالأفراد ومن خلالهم. وإذا ما تلاشت فكرة المجتمع من عقول الأفراد ومعتقداتهم، وإذاما عاد في وسعهم الشعور بتقاليد المجموعة ومعتقداتها ومطامحها وكفوا عن تبادلها، فسيلقى المجتمع حتفه. نستطيع إذًا أن نقول فيه ما سبق وقلناه في المعبود: لا يكون واقعيًا إلا بمقدار ما يجد موضعًا له في سرائر البشر، ونحن الذين نستطيع منحه هذا المكان. نرى الآن السبب العميق في أن الآلهة لا تستطيع الاستغناء عن عابديها أكثر مما يستطيعون هم الاستغناء عن آلهتهم؛ ذلك أن المجتمع الذي تعدّ الآلهة فيه مجرد تعبير رمزي لا يستطيع الاستغناء عن الأفراد أكثر مما يستطيعون هم الاستغناء عن المجتمع.

هنا نلمس الصخرة الصلدة التي تبنى فوقها جميع العبادات وتسبب استمرارها منذ ولادة المجتمعات البشرية. حين نتفحص مكوّنات الشعائر الدينية وإلى ما يبدو أنها تتوجه إليه، سنتساءل بدهشة كيف أمكن أن تخطر في بال البشر، خاصة كيف استطاعوا البقاء مرتبطين بها بكلّ هذا الإخلاص. كيف أمكنهم أن يتوهموا أن بضع حبيبات من الرمل تنثر في الريح، أو بضع قطرات من الدم تسفك فوق صخرة أو حجر مذبح، ستجعل المحافظة على حياة نوع حيوانيّ أو إله ممكنًا؟ تقدمنا من دون شك خطوة في اتجاه حلّ هذه المعضلة حين اكتشفنا، وراء هذه الحركات السطحية وغير العقلانية ظاهريًا، آلية عقلية تمنحها معنى ومدًى أخلاقيًا. لكن، لا شيء يؤكّد لنا أن هذه الآلية بحدّ ذاتها لا تتكوّن من مجرّد مجموعة صور مهلوَسة. وسبق أن أشرنا إلى العملية النفسانية التي تدفع المؤمنين إلى الاعتقاد بأن الشعيرة

تبعث مجددًا حولهم القوى الروحية التي يحتاجون إليها؛ غير أن حقيقة كون هذا المعتقد قابلًا للتفسير نفسيًا لا تستتبع أن تكون له قيمة موضوعية. ومن أجل أن نكون مخوّلين بأن نرى في الفاعلية المنسوبة إلى هذه الشعائر شيئًا أكثر من حصيلة هذيان مزمن تخدع البشرية نفسها به، ينبغي أن نكون قادرين على إثبات أن تأثير العبادة هو حقًا الإحياء الدوري لكائن أخلاقي نعتمد عليه بمثل اعتماده علينا. والحال أن هذا الكائن موجود: إنه المجتمع.

بالفعل، مهما بلغت ضآلة الأهمية التي تتمتع بها الطقوس الدينية، فإنها تضع المجموعة موضع الفعل؛ إذ تجتمع المجموعات للاحتفال بها. تأثيرها الأول إذًا هو جمع الأفراد معًا، مضاعفة العلاقات بينهم وجعلها أكثر حميمية. بهذه الواقعة نفسها، تتغير محتويات سرائرهم. ففي الأيام العادية، تستولي الانشغالات النفعية والفردية على الجزء الأكبر من الاهتمام. يقوم كلّ فرد بمهمته الشخصية؛ بالنسبة إلى غالبية الناس، ويتوقف هذا في المقام الأول على إشباع متطلبات الحياة المادية، فلطالما كانت المصلحة الشخصية هي الحافز الرئيس للنشاط الاقتصادي. من غير الممكن في طبيعة الحال أن تكون المشاعر الاجتماعية غائبة بالكامل. نحن نبقي على علاقاتنا بأشباهنا؛ تستمر العادات والأفكار والنزعات التي طبعتها التربية في أنفسنا، والتي تشرف عادة على علاقاتنا بالآخرين، بجعل فعلها ملموسًا. لكنّ النزعات المتضادّة التي تستثيرها وتدعمها ضرورات الصراع اليومي تقارعها بثبات وتفشِلها. فتقاوم بهذا القدر من النجاح أو ذاك، وفقًا لطاقتها الكامنة؛ لكنّ هذه الطاقة غير متجددة. تعيش هذه النزعات على ماضيها، بالتالي ستبلى بمرور الزمن، ما لم يأتِ ما يعيد إليها قليلًا من القوة التي فقدتها خلال هذه الصراعات والاحتكاكات المتواصلة. حين يقوم الأستراليون، مبعثرين في مجموعات صغيرة، بصيد الأسماك والطرائد، يغيب عن بالهم ما يهمّ عشيرتهم أو قبيلتهم: ينصب تفكيرهم بالكامل على اصطياد أكبر عدد ممكن من الطرائد. أما في الأعياد، وخلافًا لذلك، فتغيب هذه الانشغالات بالضرورة؛ إنها تستبعَد من الفترات المقدسة لأنها دنيوية أساسًا. في هذا الوقت، تتركّز أفكارهم على معتقداتهم المشتركة، تقاليدهم المشتركة، ذكرى أسلافهم العظماء، المثل الأعلى الجمعي الذي يجسدونه؛ أي باختصار، تتركّز على شؤون اجتماعية. بل إن المصالح المادية التي صُمّمت الطقوس الدينية العظيمة من أجل إشباعها تنتمي إلى المجال

العام، فهي بالتالي اجتماعية. يهتم المجتمع ككل بأن يكون الحصاد وفيرًا ويهطل المطر في أوانه ومن دون إفراط وتتكاثر الحيوانات بانتظام. إذًا، المجتمع هو الذي يتصدر كلّ سريرة؛ هو الذي يشرف على كلّ تصرف ويوجهه؛ ما يعني أنه أكثر حياة وفاعلية، بالتالي أكثر واقعية ممّا هو عليه في الأوقات الدنيوية. بالتالي، لا يخدع الأفراد أنفسَهم حين يشعرون في هذه اللحظة بوجود شيء خارجهم، شيء يولد من جديد، قوى منبعثة، حياة تستيقظ. وهذا التجدد ليس متخيلًا على الإطلاق، كما أن الأفراد أنفسهم يستفيدون منه، لأن طبيعة الجزء من الكائن الاجتماعي الذي يحمله كلّ فرد داخله هو بالضرورة من طبيعة هذا التجدد الجماعي. كذلك، تتجدّد النفس الفردية بدورها، لأنها غطست مجدّدًا في المنبع الذي جاءت حياتها منه؛ هكذا تشعر بأنها أقوى وأكثر تحكّمًا بذاتها وأقلّ اعتمادًا على الضرورات المادية.

إننا نعلم أن العبادة الإيجابية تميل بصورة طبيعية إلى اتخاذ أشكال دورية؛ وهذا الميل هو أحد خصائصها المميزة. هناك بالطبع شعائر يحتفل البشر بها بين الفينة والفينة لمواجهة حالات عابرة. لكنّ هذه الممارسات العرضية تكون على الدوام ثانوية فحسب، وغالبًا ما تكون استثنائية في الديانات المدروسة في هذا الكتاب. والعنصر الأساس في العبادة هو دورة الأعياد التي تعود بانتظام في أوقات محدّدة. أصبحنا قادرين الآن على فهم مصدر هذا الميل إلى الدورية؛ فالإيقاع الذي تتبعه الحياة الدينية مجرد انعكاس لإيقاع الحياة الاجتماعية، وهو يتمخض عنه. ليس في وسع المجتمع إنعاش إحساسه بنفسه إلا بالاجتماع. لكنّ عقد هذا الاجتماع في كلّ وقت أمر غير ممكن، لأن متطلبات الحياة لا تتيح له البقاء في حالة اجتماع غير محدّد المدّة؛ لذلك، فهو يتفرّق ليتجمّع عندما يشعر بالحاجة إلى ذلك مجددًا. تتوافق هذه التعاقبات الضرورية مع التعاقبات المنتظمة لأوقات المقدس والدنيوي. ولمّا كان الهدف، الظاهري على الأقل، للعبادة يتمثّل في البداية في نظم مسار الظواهر الطبيعية، فقد ترك إيقاع الحياة الكونية بصمَتَه على إيقاع الحياة الشعائرية. هذا هو السبب في أن الأعياد كانت لوقت طويل ترافق الفصول؛ كما رأينا هذه الخصائص سابقًا في إنتيشيوما أستراليا. لكنّ الفصول لم تزوّد هذا التنظيم إلا بالإطار الخارجي، وليس بالمبدأ الذي يستند إليه. لذلك، لا بدّ أن تكون لهذه الدورية أسباب أخرى. وبما أن التغيّرات الموسميّة تشكّل

فترات حاسمة بالنسبة إلى الطبيعة، فهي مناسبات طبيعية للاجتماع للطقوس الدينية. لكن حوادث أخرى كانت ولا تزال تؤدّي دور الأسباب العرَضية. لكن، لا بد من التسليم بأن هذا الإطار، على الرغم من أنه خارجي محض، أثبت تمتعه بقوة مقاومة فريدة، لأن آثاره وجدت حتى في الديانات الأكثر انفصالًا بالكامل عن جميع القواعد المادية، إذ ترتبط أعياد مسيحية عدّة، من دون انقطاع في الاستمرارية، بالأعياد الرعوية والزراعية لقدامى العبرانيين، على الرغم من أنها ما عاد فيها بذاتها ما هو رعوي ولا زراعي.

علاوة على ذلك، فإن هذا الإيقاع قابل للتنوع مع تنوع المجتمعات؛ فحيث تكون مدة التبعثر طويلة، والتبعثر مفرطًا، تكون فترة الاجتماع بدورها مديدة جدًا، وتنتج إفراطات حقيقية في الحياة الدينية والجماعية. تتوالى الأعياد لأسابيع وحتى لشهور، وتبلغ الحياة الشعائرية أحيانًا ضربًا من السعار. هذا ما يحدث بين القبائل الأسترالية ومجتمعات عدة في شمال غربي أميركا[58]. في أماكن أخرى، وخلافًا لذلك، يتوالى هذان الطوران من الحياة الاجتماعية بفواصل أكثر تقاربًا، فيكون التعارض بينها أقل حدّة. وكلّما كانت المجتمعات أكثر تطورًا، ازداد تشدّدها حيال التقطعات الزمنية وبرز للعيان.

(58) يُنظر: Marcel Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos,» *L'Année sociologique*, vol. 9 (1904-1905), pp. 96 ff.

الفصل الثالث

العبادة الإيجابية (متابعة)

شعائر المحاكاة ومبدأ السببية

بيد أن العملية التي وصفناها توًا ليست العملية الوحيدة المستخدمة لضمان خصوبة النوع الطوطمي. فهناك عمليات أخرى تفي بالغرض عينه، في حال رافقت العمليات السالفة الذكر أو حلّت محلّها.

I. طبيعة الشعائر التكيفية

في الطقوس عينها التي وصفناها، وفضلًا عن القرابين، سواء أكانت دموية أم من نوع آخر، هناك شعائر أخرى تقام طقوسها بكثرة وغايتها إتمام تلك الطقوس وتعزيز تأثيرها. وهي قائمة على حركات وصرخات، الغرض منها محاكاة شتى أوضاع الحيوان ومظاهره، والذي يرتجى تكاثره. لهذا، سندعوها شعائر المحاكاة.

هكذا، لا تتضمن إنتيشيوما يرقة الويتشيتي لدى الأرونتا، والتي تحدثنا عنها آنفًا، شعائر تقام على الصخور المقدسة فحسب. فحين تنتهي هذه الشعائر، يشرع الرجال برحلة العودة إلى المخيم؛ لكنّهم يتوقفون على مبعدة ميل منه تقريبًا ويزيّنون أنفسهم بطريقة شعائرية؛ بعد ذلك تستأنف المسيرة. تنمّ الزينة التي يتزيّنون بها عن أن طقسًا مهمًا سيحدث. وبالفعل، أثناء غياب الجماعة، يكون مسنّ بقي في المخيم لحراسته قد بنى من الأغصان ملاذًا يدعى أومبانا (Umbana)، طويلًا وضيقًا، يمثّل الشرنقة التي تخرج منها الحشرة. يحتشد جميع من شارك في

الطقوس السابقة في البقعة التي أقيم فيها هذا البناء؛ ثمّ يتقدمون ببطء، متوقفين بين فينة وأخرى، إلى أن يبلغوا الأومبانا، فيدخلونها. وسرعان ما يستلقي جميع الرجال الذين لا ينتسبون إلى بطن طوطم يرقة الويتشيتي، والذين حضروا المشهد لكن من بعد، على الأرض ووجوههم إلى التراب؛ لا بدّ من أن يبقوا على هذه الوضعية من دون حراك إلى أن يؤذن لهم بالنهوض مجدّدًا. في غضون ذلك، تتصاعد ترنيمة من داخل الأومبانا تصوّر شتى الأطوار التي تمرّ بها الحشرة في دورة تطورها والأساطير التي تحكي عن الصخور المقدسة. وحين تتوقف هذه الترنيمة، ينسل الألاتونجا من الأومبانا، مع بقائه في وضعية القرفصاء، ويتقدّم ببطء على الأرض الممتدة أمامه؛ ويتبعه جميع صحبه الذين يقلدون إيماءاته التي تهدف بوضوح إلى تمثيل الحشرة وهي تغادر الشرنقة. كذلك تُسمع في هذه اللحظة تمامًا ترنيمة تشبه تعقيبًا شفهيًا على الشعيرة، تتضمن تحديدًا وصفًا لحركات الحشرة في هذا الطور من تطورها[1].

ثمة طقوس إنتيشيوما[2] أخرى تتصل بنوع آخر من اليرقات، يرقة الأنشالكا[3] (Unchalka)، تتّسم بهذا الطابع على نحو أكبر. حيث يزين من يؤدون هذه الشعيرة أنفسهم برسوم تمثّل أجمة الأنشالكا التي تعيش الحشرة عليها في بداية وجودها. ثمّ يغطون ترسًا بدوائر متحدة المركز من الوبر تمثّل نوعًا آخر من الأجمات التي تضع الحشرات بيضها عليها حين يكتمل نموّها. وحين تنتهي هذه التحضيرات كلّها، يجلسون جميعًا على الأرض في شكل نصف دائرة مقابل كبير الكهنة الذي يحني جسده بالتناوب بالانثناء نحو الأرض ثم ينهض على ركبتيه؛ وفي الوقت عينه، يهز ذراعيه الممدودتين على جانبيه، وهي طريقة لتمثيل جناحي الحشرة. ومن حين لآخر، ينحني فوق الترس محاكيًا الطريقة التي تطير فيها

---

(1) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), p. 176.

(2) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), p. 179.

صحيح أن سبنسر وغيلين لم يقولا صراحة إنها إنتيشيوما. لكنّ السياق لا يتيح أيّ شك في معنى الشعيرة.

(3) في فهرس أسماء الطواطم، يكتبها سبنسر وغيلين أونتجالكا (Untjalka)، يُنظر: Ibid., p. 772.

الفراشة فوق الأشجار حيث تضع بيضها. وحين ينتهي هذا الطقس، يبدأ طقس آخر في بقعة أخرى يمضون إليها بصمت. لكنّهم يستخدمون هذه المرة ترسين، تمثّل خطوط متعرجة فوق أحدهما آثار اليرقة؛ وتمثّل دوائر متحدة المركز وذات أبعاد متفاوتة فوق الآخر بيوض الحشرة وبذور أجمة الإريموفيل[4] (Eremophile) التي تعتاش الحشرة عليها. وكما في الطقس السابق، يجلس الجميع بصمت بينما يتحرك كبير الكهنة مقلدًا حركات الحشرة وهي تغادر شرنقتها وتباشر طيرانها الأول.

يشير سبنسر وغيلين أيضًا إلى بعض الوقائع المشابهة لدى الأرونتا، مع أنها أقلّ أهمية؛ ففي إنتيشيوما الأموة على سبيل المثال، يحاول المؤدّون في لحظة بعينها تقليد هيئة هذا الطائر وسيمائه بأوضاع أجسادهم[5]؛ أما في إنتيشيوما الماء، فيطلق رجال الطوطم صيحات طائر الزقزاق، وهي صيحات ترتبط بالذهن بصورة طبيعية مع فصل الأمطار[6]. لكنّ شعائر المحاكاة التي أشار إليها هذان المستكشفان قليلة العدد إجمالًا. وعلى الرغم من ذلك، فمن المؤكد أن سبب تغاضيهما النسبي عن هذه المسألة هو أنهما لم يرصدا الإنتيشيوما على نحو كاف أو إهمالهما هذا الجانب من الطقوس. أما شولتز، فصدمه طابع المحاكاة الجوهري في شعائر الأرونتا. وعبّر عن ذلك بقوله: «الكوروبوري المقدسة هي بصورة عامة طقوس تمثّل الحيوانات»؛ ويدعوها تجورونغا الحيوان[7] وتأكّدت شهادته اليوم بفضل الوثائق التي جمعها شتريلو. فالأمثلة التي عرضها شتريلو كثيرة جدًا بحيث يستحيل ذكرها كلها، إذ نادرًا ما يوجد طقس لا يشار فيه إلى إيماءة محاكاة. ووفقًا لطبيعة الطوطم الذي يحتفَل بعيده، يقفزون بأسلوب حيوانات الكنغر، أو يحاكون الحركات التي تقوم بها أثناء تناول الطعام، أو يقلدون طيران النمل ذي الأجنحة، أو زعيق الخفّاش المميز، أو صيحات الديك الرومي البري، أو صيحات النسر،

---

(4) نبات صحراوي. (المترجمة)

(5) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 182.

(6) Ibid., p. 193.

(7) يُنظر: Louis Schulze, «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River,» *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. 14 (1891), pp. 12, 21, Cf. p. 243.

أو هسهسة الأفعى، أو نقيق الضفدع، وما إلى ذلك[8]. وحين يكون الطوطم نباتًا، يقومون بإيماءة قطافه[9] أو أكله[10]، وغير ذلك.

عمومًا، تتسم الإنتيشيوما التي سنصفها في الفصل التالي بشكل خاص عند الورامونغا، يختلف عن الأشكال التي درسناها حتى الآن. على الرغم من ذلك، ثمّة حالة نمطية عند هذا الشعب للإنتيشيوما، هي محاكاة صرف؛ إنها حالة ببغاء الككتوّه الأبيض. يبدأ الطقس الذي وصفه سبنسر وغيلين في العاشرة مساءً. يمضي زعيم العشيرة طوال الليل في محاكاة صياح الطائر برتابة مملّة. ولا يتوقف إلا حين يستنفد قوته، فيحلّ ابنه محلّه؛ ويبدأ مجدّدًا عندما يشعر بقليل من التحسن. تتواصل هذه التمارين المنهكة حتى الصباح من دون انقطاع[11].

إن هؤلاء لا يحاكون الكائنات الحيّة فحسب. ففي عدد كبير من القبائل، تتمثّل إنتيشيوما المطر أساسًا في شعائر المحاكاة. وأبسط هذه الشعائر على الإطلاق هو الطقس الذي يقيمه الأورابونا. يجلس زعيم العشيرة على الأرض، مزينًا بالكامل بالوبر الأبيض وحاملًا رمحًا بيديه. ثمّ يهز نفسه بشدّة، غالبًا ليحرّر جسده من الوبر المثبّت عليه، والذي يمثّل الغيوم عندما يتبعثر في الهواء. إنه بهذه الطريقة يحاكي الغيوم الرجال للألشيرينغا الذين تقول الأسطورة إنهم اعتادوا الصعود إلى السماء ليشكّلوا غيومًا تهطل منها الأمطار في ما بعد. مختصر القول إن هدف الشعيرة بمجملها هو تشكّل الغيوم التي تحمل المطر وصعودها[12].

لكنّ الطقس ذاته يتخذ شكلًا أكثر تعقيدًا لدى الكايتيش. سبق أن تحدثنا عن إحدى الوسائل المستخدمة: يصبّ الكاهن الماء على الأحجار المقدسة وعلى نفسه. بيد أن فعل هذا الضرب من القربان يتعزّز بشعائر أخرى، إذ يُعتقد أن هناك صلة وثيقة بين المطر وقوس قزح: يقولون إنه ابنه وإنه يستعجل دائمًا الظهور

---

(8) يُنظر: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 3, pp. 11, 31, 36, 37, 68, 72.

(9) Ibid., p. 100.

(10) Ibid., pp. 81, 100, 112, 115.

(11) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 310.

(12) Ibid., pp. 285-286.

ربما يكون الغرض من حركات الرمح هذه ثقب الغيوم.

لإيقافه. ينبغي بالتالي ألا يظهر كي يهطل المطر؛ يعتقد الكايتيش أن الحصول على هذه النتيجة يتطلب اتباع الطريقة الآتية: يقوم أفراد القبيلة بتنفيذ رسم يمثّل قوس قزح على ترس، ثم يحملون هذا الترس إلى المخيم، حريصين على إبقائه بعيدًا من الأعين كلها. يخالون أن إبقاء صورة قوس قزح هذه غير مرئية ستبقيه بعيدًا من الظهور. في غضون ذلك، يرمي زعيم العشيرة، وبقربه بيتشي مليء بالماء، كرات صغيرة من الوبر الأبيض تمثّل الغيوم في الاتجاهات كلها. وتستكمل محاكاة متكررة لصياح طائر الزقزاق هذا الطقس الذي يحوز على وقار خاص في ما يبدو؛ وطوال الوقت الذي يستغرقه هذا الطقس، لا يستطيع أولئك الذين أدّوه أو من ساعدوهم إقامة أيّ علاقة مع زوجاتهم مهما تكن؛ بل لا يستطيعون حتى التحدث إليهن[13].

تختلف عمليات التمثيل الصامت لدى الدييري، إذ لا يمثّل المطر بالماء، بل بالدم الذي يريقه رجال من أوردتهم على الحضور[14]. ويرمون في الوقت عينه حفنات من الوبر الأبيض الذي يرمز إلى الغيم. ثمّ يضعون في كوخ كان قد بُنِيَ في وقت سابق حجرين كبيرين يمثّلان كومتين من الغيم، رمزًا إلى المطر. وبعد إبقائهما لمدة وجيزة، يُحملان مسافة معينة ويوضعان في أعلى مكان ممكن فوق أعلى شجرة يجدونها؛ تلك هي الطريقة التي تجعل الغيم يصعد إلى السماء. ثمّ ينثر مسحوق الجص في حفرة ماء، لأن روح المطر حالما ترى هذا تدفع الغيم إلى الظهور على الفور. وفي نهاية المطاف، يجتمع الرجال جميعًا، شيبًا وشبانًا، حول الكوخ برؤوس منخفضة ويهجمون عليه؛ يندفعون بعنف من خلاله، ويكررون هذه العملية مرات عدة حتى لا يبقى شيء من البناء إلا الدعامات. ثمّ ينهالون عليها هزًا وجذبًا إلى أن يسوّى كلّ شيء بالأرض تمامًا. من المفترض أن تمثّل عملية الركض عبر الكوخ اندفاع الغيم؛ ويمثّل تهاوي البناء هطول المطر[15].

---

(13) يُنظر: Ibid., pp. 294-296.

اللافت أن الأنولا، خلافًا لذلك، يعدّون قوس قزح منتِجًا المطر: Ibid., p. 314.

(14) يستخدم الأرونتا العملية عينها، يُنظر: Strehlow, vol. 3, p. 132.

ربما يسأل المرء بطبيعة الحال إن لم تكن إراقة الدم هذه قربانًا يهدف إلى الفوز بالقوى التي تنتج المطر. ومع ذلك، يجزم غيسون بأنها طريقة لمحاكاة الماء الذي يهطل.

(15) يُنظر: Samuel Gason, «The Dieri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian Race*, 4 vols. = (Melbourne: J. Ferres, 1886), vol. 2, pp. 66-68.

أما في قبائل الشمال الغربي التي درسها كليمنت[16] والتي تشغل المنطقة القائمة بين نهري فورتسكيو (Fortescue) وفيتزروي (Fitzroy)، فتقام طقوس معيّنة تتطابق غايتها مع غاية إنتيشيوما الأرونتا التي تبدو بمعظمها كأنها محاكاة من حيث الجوهر.

تطلق هذه الشعوب تسمية تارلو (Tarlow) على بعض أكوام الحجارة المقدسة على نحو جليّ لأنها، كما سوف نرى، موضوع شعائر مهمّة. فكلّ حيوان وكلّ نبات وفي الواقع كلّ طوطم أو طوطم فرعيّ[17] يمثّله تارلو وتحرسه عشيرة بعينها[18]. ومن السهولة بمكان، رؤية التشابه بين ضروب التارلو هذه وصخور الأرونتا المقدسة.

حين تصبح حيوانات الكنغر، على سبيل المثال، نادرة، يذهب زعيم العشيرة التي ينتمي إليها تارلو الكنغر بصحبة عدد محدّد من المرافقين. تؤدى في ذلك المكان شعائر متنوعة، يكمن أهمّها في قفز الزعيم حول التارلو مثلما يقفز الكنغر، وكذلك في الشرب مثله، وباختصار شديد محاكاة أكثر حركات الكنغر تمييزًا له. كذلك، تؤدّي الأسلحة المستخدمة في اصطياد هذا الحيوان دورًا مهمًا في هذه الشعائر، إذ يلوّحون بها، يرمونها على الأحجار، وما إلى ذلك. وحين يتعلّق الأمر بطيور الأموة، يذهبون إلى تارلو الأموة ويحاكون هذه الطيور في مشيها وجريها. ويبدو أن المهارة التي يظهرها المحلّيون في هذه المحاكاة لافتة حقًا.

هناك ضروب أخرى من التارلو مخصصة للنباتات، لبذور العشب على سبيل المثال. في هذه الحالة، يحاكون أفعال نثر الحبوب أو طحنها. وبما أن النساء هنّ المكلفات بمثل هذه المهمات في الحياة الاعتيادية، فهنّ اللواتي يقمن بتأدية الشعيرة أيضًا وسط الأغاني والرقصات.

= يذكر هويت شعائر أخرى عند الديري للحصول على المطر. يُنظر:
A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 798-800.

(16) يُنظر: E. Clement, «Ethnological Notes on Westren-Australian Aborigines,» *Internationales Archiv. für Ethnographie*, vol. 16 (1888), pp. 6-7.

يُنظر: John G. Withnal, «Marriage Rites and Relationship,» *Science of Man*, vol. 6 (1903), p. 42.

(17) نفترض أنه قد يكون للطواطم الفرعية تارلو، لأن بعض العشائر تملك، وفق كليمنت، طواطم عدة.

(18) يقول كليمنت عائلة قبلية (a tribal-family).

II. إنها تستند إلى المبدأ: الشبيه ينتج الشبيه

تندرج هذه الشعائر كلها في إطار نمط واحد. فالمبدأ الذي تقوم عليه هو أحد المبادئ التي تشكّل أساس ما يطلق عليه عادة وبصورة خاطئة اسم السحر بالتأثر[19].

تختزل هذه المبادئ بمبدأين[20]:

يمكن تحديد الأول على النحو الآتي: كلّ ما يمسّ موضوع يمسّ أيضًا كلّ ما له علاقة قرب أو اتحاد ما بذلك الموضوع. هكذا، كلّ ما يؤثّر في الجزء يؤثّر في الكلّ؛ وأيّ فعل يمارس على فرد ما ينتقل إلى جيرانه وأقاربه وإلى كلّ من يتحد به بأيّ شكل من الأشكال. تعدّ هذه الحالات كلها مجرد تطبيقات لقانون السراية الذي قمنا بدراسته سابقًا. يسري وضع أو خاصية حسنة أو سيئة بالانتقال من ذات إلى أخرى لها صلة ما بالأولى.

أما المبدأ الثاني، فتلخِّصه عادة الصيغة الآتية: المثيل ينتج مثيلًا. تمثيل كائن أو وضع ينتج هذا الكائن أو ذاك الوضع. هذه هي حكمة إقامة الشعائر التي وصفناها توًّا، وفيها نستطيع أن نرصد سماتها المميِّزة على نحو أفضل. المثال التقليدي على تعويذة السحر، المفترضة عادة كتطبيق نمطي لهذه التعليمة، أقلّ دلالة بما لا يقاس. فالتعويذة هي إلى حدٍّ كبير مجرد ظاهرة انتقال. تترافق فكرة الصورة في الذهن بفكرة الأنموذج؛ وتنتقل بالتالي بالسراية تأثيرات فعل ممارس على تمثال إلى الشخص الذي يصوّر التمثال قسماته. تؤدّي الصورة بالنسبة إلى الأصل الدور الذي يؤدّيه الجزء بالنسبة إلى الكل: إنها عامل انتقال. لذلك، يعتقد البشر أنهم يستطيعون تحقيق النتيجة عينها بإحراق شعر الشخص الذي يريدون إيذاءه. أما الفارق الوحيد بين هذين الضربين من العمليات فهو أن الاتصال يحدث من خلال التشابه في أحدهما، بينما يحدث في الثاني من خلال التجاور. وهو أمر يختلف عن الشعائر التي تهمّنا. فهي لا تفترض الانتقال من وضع أو صفة مفترضة فحسب، ينتقلان من موضوع إلى آخر، إنما خلق شيء جديد بالكامل. فمجرد فعل

(19) سنشرح لاحقًا (ص 468) عدم صحة التسمية.

(20) حول هذا التصنيف، يُنظر: James Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship* (London: Macmillan, 1905), pp. 37 ff., and Henri Hubert and Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» *L'Année sociologique*, vol. 7 (1902-1903), pp. 61 ff.

تمثيل الحيوان يؤدي إلى ولادة لهذا الحيوان ويخلقه؛ بمحاكاتهم صوت الريح أو هطول الماء، يجعلون الغيم يتشكّل والمطر يهطل، وهلمّ جرّا. ويؤدّي التشابه في طبيعة الحال دورًا مهمًا في كلّ حالة، لكنّه دور شديد الاختلاف. ففي التعويذة، يعيّن التشابه اتجاهًا محددًا للفعل الممارس؛ يوجّه إلى وجهة معيّنة فاعلية ليست نابعة منه. أما في الشعائر التي تطرّقنا إليها قبل قليل، فهو يفعل بذاته ويكون تأثيره مباشرًا. إذًا، وخلافًا للتعريفات المألوفة، لا يكمن الفارق الفعلي بين مبدأي ما يدعى السحر بالتأثر والممارسات المتوافقة معه في أن التجاور هو الذي يفعل في بعضها في حين أن التشابه هو الذي يفعل في بعضها الآخر، بل في مجرد وجود اتصال مُعدٍ في الأولى ووجود إنتاج وخلق في الثانية[21].

بالتالي، يعادل تفسير شعائر المحاكاة تفسير المبدأ الثاني، والعكس صحيح.

لن نطيل مناقشة التفسير الذي اقترحته المدرسة الأنثروبولوجية، ولا سيما تايلور وفريزر. فتمامًا مثل محاولاتهما في تفسير سراية الطابع المقدس، يذكران خصائص تداعي الأفكار. «السحر التجانسي»، وفق ما يقول فريزر الذي يفضل استخدام هذا التعبير على استخدام تعبير سحر المحاكاة، «قائم على تداعي الأفكار بالتشابه؛ وسحر السراية قائم على تداعي الأفكار بالتجاور. يقترف السحر التجانسي خطأ افتراض أن الأشياء التي يشبه بعضها بعضًا متطابقة»[22]. لكنّ ذلك يُعدّ سوء فهم للطابع النوعي الذي تتسم به الممارسات التي نناقشها. فمن جهة، يمكن أن تطبّق صيغة فريزر بقليل من الملاءمة مع حالة التعويذات[23]؛ إذ يُماثل هنا بين أمرين متمايزين أحدهما بالآخر، بسبب تشابههما الجزئي: إنهما الصورة والأنموذج الذي تمثّله منهجيًا إلى حد ما. لكنّ الصورة وحدها هي المعطاة في شعائر المحاكاة التي رصدناها توًا؛ أما بالنسبة إلى الأنموذج، فهو غير موجود، لأن التوالد الجديد من النوع الطوطمي لا يزال مجرد أمل، بل إنه أمل غير مؤكد

(21) لا نقول شيئًا عمّا دعي قانون التبرّم؛ لأن الضدّ لا ينتج ضدّه، كما أظهر هوبير وموس، إلا من خلال توسّط شبيه، Hubert and Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» p. 70.

(22) يُنظر: Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 39.

(23) تنطبق هذه الصيغة عليها بمعنى أن التمثال يمثّل حقًا الشخص المعوّذ. لكن، صحيح أيضًا أن هذا التمثيل هو مجرد نتاج لتداعي الأفكار بالتشابه. والسبب الحقيقي المحدّد الظاهرة هو قابلية السراية الخاصة بالقوى الدينية، مثلما أظهرنا.

الحدوث. لذلك، قد لا تكون هناك مسألة مماثلة، صحيحة أكانت أم لا؛ بل هناك خلق حقيقي، ولا نستطيع معرفة كيف يمكن أن يفضي تداعي الأفكار إلى اعتقاد بهذا الخلق. كيف يمكن أن يؤدي مجرد فعل تمثيل لحركات حيوان ما إلى يقين بأن هذا الحيوان سوف يولد مجددًا بوفرة؟

لا يسع السمات العامة للطبيعة البشرية تفسير ممارسات بهذا القدر من الخصوصية. لذلك، وبدلًا من أن نأخذ بالحسبان المبدأ الذي تستند إليه في شكله المجرد والعام، دعونا نعِده إلى البيئة التي ينتمي إليها وحيث رصدناه. ودعونا نربطه بمجمل الأفكار والمشاعر التي ترتبط بها الشعائر التي يطبّق فيها، وبعدها سنكون أكثر قدرة على إدراك الأسباب التي ينتج منها.

يعتقد البشر الذين يجتمعون لمناسبة إحياء هذه الشعائر أنهم حيوانات أو نباتات حقًا من الأنواع التي يحملون أسماءها. يشعرون في دواخلهم بطبيعة نباتية أو حيوانية، وهذا ما يشكّل في أعينهم خيرَ ما فيهم وأكثره جوهرية. لذلك، حين يجتمعون، لا بد من أن تُظهر حركتهم الأولى لبعضهم بعضًا هذه الخاصّية التي ينسبونها إلى أنفسهم، والتي يعرّفون أنفسهم بها. فالطوطم علامة احتشادهم؛ لهذا، يرسمونه، وفق ما رأينا، على أجسادهم؛ ولا يقلّ طبيعية عن ذلك سعيهم إلى التشبّه به في إيماءاتهم وصيحاتهم ومظاهرهم. وما داموا طيور أموة أو حيوانات كنغر، فهم يسلكون سلوك الحيوان أو الطائر الذي يحملون اسمه. بهذه الوسيلة، يُظهر واحدهم للآخر أنهم جميعًا أعضاء في الجماعة المعنوية عينها ويدركون القرابة التي توحّدهم. ولا تقتصر الشعيرة على التعبير عن هذه القرابة؛ فهي تصنعها أو تعيد صنعها. لأنها توجد بقدر ما تكون موضع إيمان، ويكمن تأثير هذه التظاهرات الجماعية في دعم هذه المعتقدات التي تقوم عليها. لذلك، تتمتع جميع ضروب هذه القفزات وهذه الصرخات وهذه الحركات بدلالة عميقة وإنسانية، على الرغم من ظاهر غرابتها وفظاظتها. يسعى الأسترالي إلى التشبّه بطوطمه تمامًا مثلما يسعى المؤمنون في أديان أكثر تقدّمًا إلى التشبه بإلههم. فهذه بالنسبة إلى الأول نظير ما هي للثاني وسيلة للاتصال بالكائن المقدس، أي بالمثل الأعلى الجمعي الذي يرمز إليه هذا الكائن. إنه الشكل المبكر من *homoiôsis tô theô*[24].

(24) تعبير يوناني يعني: محاكاة الله. (المترجمة)

لكن، لو كان هذا السبب الأول وحيدًا، وما دام يتصل بأشد ما في المعتقدات الطوطمية من خصوصية، لما بقي المبدأ الذي بموجبه يُنتج الشبيهُ الشبيهَ بعد زوال الطوطمية. والحال أنه ربما لا يوجد دين لا نجد فيه شعائر مستمدّة منه. إذًا، لا بدّ من وجود سبب آخر أتى لينضمّ إلى ذلك السبب الأول.

وبالفعل، ليس للطقوس التي شاهدنا تطبيقها الغاية العامة التي ذكرناها توًا فحسب، مهما تكن جوهرية؛ فهي تطمح أيضًا إلى غاية أكثر مباشرة وأكثر وعيًا، وهي تكاثر النوع الطوطمي، إذ تلازم فكرة هذا التكاثر الضروري أذهان المتعبدين، وتتركز عليها قوى اهتمامهم وإرادتهم. والحال أنه لا يمكن أن يتملّك انشغال واحد مجموعة من البشر إلى هذه الدرجة من دون أن يتجسد بهيئة مادية. فما دام الجميع يفكّرون في الحيوان أو النبات الذي تتّحد أقداره بأقدار العشيرة، فمن المحتّم أن يتجلّى هذا التفكير المشترك بالإيماءات. أما المكرسون طبيعيًا لأداء هذا الدور، فهم أولئك الذين يمثّلون ذلك الحيوان أو النبات في أحد أبرز هيئاته؛ إذ ما من حركات أخرى تتّصل إلى هذا الحد بالفكرة التي تملأ الأذهان، لأنها ترجمة مباشرة وآلية تقريبًا لها. لذلك، فهم يجهدون لمحاكاة الحيوان، يصيحون مثله، يقفزون مثله؛ يعيدون إنتاج مشاهد الاستفادة اليومية من النبات. وجميع طرائق التمثيل هذه ما هي إلا وسائل لإظهار الغاية التي تتجه نحوها العقول كلّها للتعبير عن الأمر الذي يتمنون تحققه، لاستدعائه واستحضاره[25]. وهذه الحاجة لا تخصّ أيّ وقت، ولا تعتمد على معتقدات أيّ دين خاص؛ فهي إنسانية جوهريًا. لهذا، وحتى في الديانات المختلفة جدًا عن تلك التي ندرسها، يضطر المتعبدون إلى تصوير الحدث الذي يرغبون بشدة في حدوثه حين يحتشدون ليطلبوه من آلهتهم. ولا شكّ في أن الكلمة هي أيضًا إحدى طرائق التعبير عنه؛ غير أن الإيماءة ليست أقلّ طبيعية؛ فهي تندفع من الجسم البشري بالعفوية عينها؛ بل إنها تسبق الكلمة، أو ترافقها في أي حال.

لكن، إن استطعنا على هذا النحو فهم الكيفية التي اكتسبت الإيماءات فيها مكانة في الطقس، فلا يزال علينا أن نفسر الفاعلية المنسوبة إليها. وإذا كان الأسترالي يكررها بانتظام في كلّ موسم، فذلك لاعتقاده أنها ضرورية لنجاح الشعيرة. من أين يمكن أن تكون أتته فكرة أن في استطاعتنا دفع حيوان إلى التكاثر بمحاكاته؟

(25) للأسباب التي تحدّد هذا التمظهر الخارجي، يُنظر أعلاه ص 308 وما تلاها.

يبدو أن إدراك خطأ بمثل هذا الوضوح صعب ما دمنا لا نرى في الشعيرة إلا الغاية المادية التي تستهدفها في ما يبدو. لكنّنا نعلم أنه فضلًا عن التأثير الذي يُعتقد أن الشعيرة تمارسه في النوع الطوطمي، فإنها تمارس تأثيرًا عميقًا في نفوس المتعبدين الذين يشاركون فيها. فهي تترك لديهم انطباعًا بالراحة يتشكل لديهم ولا يدركون سببه بوضوح، لكنّه قوي الأساس. ويدركون أن الطقس مفيد لهم؛ وهم بالفعل يعيدون فيه تشكيل كينونتهم الأخلاقية. وكيف لا تمنحهم هذه النشوة شعورًا بأن الشعيرة أفلحت، بأنها كانت ما أرادت أن تكونه، بأنها بلغت غايتها المستهدفة؟ ولأن الغاية الوحيدة المطلوبة بوعي هي تكاثر النوع الطوطمي، يبدو هذا التكاثر مضمونًا بالوسائل المتّبعة التي تثبت فاعليتها على هذا النحو. هكذا إذًا، عزا البشر فضائل خلاقة إلى إيماءاتهم التي هي بحدّ ذاتها عديمة الجدوى. كما أفضت الفاعلية المعنوية للشعيرة، وهي واقعية، إلى الإيمان بفاعليتها المادية، وهي متخيلة؛ وأفضى الإيمان بفاعلية الكلّ إلى الإيمان بفاعلية كل جزء على حدة. إن المفاعيل المفيدة حقًا الناتجة من الطقس برمته تشبه تعليلًا تجريبيًا للممارسات الأولية التي صنع منها الطقس، على الرغم من أن نجاح الطقس لا يتطلب بالضرورة هذه الممارسات كلها. من جهة أخرى، فإن ما يثبت أنها لا تعمل بذاتها هو إمكان استبدالها بممارسات أخرى، من طبيعة مختلفة، من دون أيّ تغيير في النتيجة النهائية. يبدو حقًا أن هناك ضروبًا من الإنتيشيوما لا تتضمن إلا قرابين، من دون شعائر محاكاة؛ وهناك أخرى تتضمن شعائر محاكاة من دون أيّ قرابين. وعلى الرغم من ذلك، يُظنّ أنهما تتمتعان بالفاعلية عينها. بالتالي، إذا كنّا نمنح هذه المناورات المختلفة قيمة، فليس ذلك بسبب قيمتها الذاتية، بل لأنها جزء من شعيرة معقدة نتلمّس فائدتها الإجمالية.

يسعنا أن ندرك هذه الحالة الذهنية بكلّ يسر لأننا لا نزال نستطيع ملاحظتها حولنا. كثيرًا ما نلتقي، وخاصة بين أكثر الشعوب وفي أكثر الأوساط تمدّنًا، بمؤمنين لا يزالون يواصلون ممارسة العبادة، على الرغم من تشكيكهم بالفاعلية الخاصة التي تنسبها العقيدة إلى كلّ شعيرة على حدة. فهم غير متأكدين من أن تفاصيل الطقوس المقررة قابلة للتبرير عقليًا؛ لكنّهم يشعرون باستحالة التحرر منها من دون السقوط في تشوش أخلاقي يتراجعون أمامه. وحقيقة أن الإيمان فقدَ أسسه الفكرية لديهم تبرز الأسباب العميقة التي يستند إليها. هذا هو السبب في أن

الانتقادات السهلة التي توجهها أحيانًا عقلانية تبسيطية إلى التعليمات الشعائرية تترك المؤمن عمومًا حياديًا: ذلك أن التعليل الحقيقي للممارسات الدينية لا يكمن في الغايات الظاهرة التي تسعى إليها، بل بالأحرى في الفعل الخفي الذي تمارسه على السرائر وفي طريقة تأثيرها في مستوانا العقلي. كذلك، حين يشرع الواعظون بالإقناع، فإنهم يولون اهتمامًا بالبرهنة المباشرة وبالأدلة المنهجية على صحة فرضية معينة أو فائدة هذا الطقس أو ذاك أقلّ بكثير من الاهتمام الذي يولونه لإيقاظ أو إحياء شعور السلوى المعنوية الذي يمنحه الالتزام المنتظم بالعبادة. وهم يخلقون بذلك استعدادًا مسبقًا للتصديق، يسبق البراهين، يقود الذهن إلى التغاضي عن عدم كفاية الأسباب المنطقية ويهيئه لقبول الفرضيات التي يراد منه قبولها. إن هذا الحكم المسبق الإيجابي، هذا الاندفاع للتصديق، هو بالضبط ما يشكل الإيمان؛ والإيمان هو الذي يشيّد سلطة الشعائر لدى المؤمن أيًا يكن، مسيحيًا أم أستراليًا. ولا يتفوق المسيحي على الأسترالي إلا بحسن إدراكه العملية النفسانية التي ينتج عنها إيمانه؛ فهو يعلم أن «الخلاص في الإيمان».

ذلك أن أصل الإيمان هو أنه، بمعنى ما، «عصيّ على التجربة»[26]. إذا كانت الإخفاقات المتقطعة للإنتيشيوما لا تهزّ ثقة الأسترالي بشعيرته، فذلك لأنه يتمسك بكلّ ما في نفسه من قوة بهذه الممارسات التي يجدّد عبرها نفسه بصورة دورية؛ إنه لا يستطيع التنكّر إذًا لمبدئها من دون أن يؤدّي ذلك إلى اضطراب حقيقي في كلّ كينونته التي تقاوم ذلك. لكن، أيًا تكن عظمة قوة المقاومة هذه، فهي لا تستطيع التمييز على نحو جذري بين العقلية الدينية والأشكال الأخرى من العقلية البشرية، حتى تلك الأشكال التي تشيع مقابلتها بها أكثر من غيرها. وفي هذا الصدد، لا تختلف عقلية العالِم عن العقلية الدينية إلا بالدرجة. فحين يمتلك قانون علميّ سلطان تجارب كثيرة ومتنوعة، يصبح التخلي عنه على عجل بناءً على اكتشاف واقعة يبدو أنها تعارضه أمرًا مخالفًا لكلّ منهج. لكن، يبقى ضروريًا التأكد من أن الواقعة لا تتضمن إلا تأويلًا واحدًا وأنه يستحيل تفسيرها من دون التخلي عن الفرضية التي يبدو أنها تبطلها. والحال أن الأسترالي يقوم بالأمر عينه حين يعزو فشل الإنتيشيوما لسحر ما، أو وفرة محصول سابق لأوانه لإنتيشيوما

---

(26) يُنظر: Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1910), pp. 61-68.

سرية تقام طقوسها في الماوراء. فلديه أكثر من سبب لعدم التشكيك في شعيرته استنادًا إلى واقعة معاكسة ما دامت قيمتها تستند، أو يبدو أنها تستند، إلى عدد أكبر من الوقائع المطابقة. في المقام الأول، إن فاعلية الطقس المعنوية واقعية ويشعر بها مباشرة جميع المشاركين فيه؛ ثمة خبرة متجددة على الدوام فيه، لا تقوى أي تجربة مناقضة على إضعاف مداها. كذلك، ليست الفاعلية المادية نفسها عاجزة عن إيجاد إثبات ظاهري في الأقل في معطيات الرصد الموضوعي. وبالفعل، من الطبيعي أن يتكاثر النوع الطوطمي بانتظام؛ إذًا في الغالبية العظمى من الحالات، يحدث كلّ شيء كما لو أن الإيماءات الشعائرية تنتج حقًا التأثيرات المتوقعة منها. إنما حالات الفشل هي الاستثناء. وبما أن الشعائر، ولا سيما تلك التي تتخذ طابعًا دوريًا، لا تطالب الطبيعة بأكثر من اتّباع سياقها المعتاد، فمن غير المفاجئ أن تبدو الطبيعة في معظم الأحيان كأنها تطيعها. لذلك، إذا أظهر المؤمن نفسه عصيًا على بعض دروس التجربة، فهو يفعل ذلك استنادًا إلى تجارب أخرى تبدو أكثر تبيانًا. ولا يتصرف الباحث بطريقة مختلفة، لكنّه يُدخل في ذلك منهجية أكبر. السحر إذًا ليس واقعة أصلية، وفق فهم فريزر[27]، والدين مجرد شكل مشتق منها. إنما العكس هو الصحيح، إذ تشكّلت التعليمات التي يستند إليها فنّ الساحر بتأثير من الأفكار الدينية، ولم تطبّق تلك التعليمات على علاقات دنيوية محض إلا بتوسّع ثانوي. ولأن البشر تصوّروا قوى الكون كافة على صورة القوى المقدسة، تمدّدت قابلية السراية المتأصلة في القوى المقدسة إلى القوى الكونية، واعتقد البشر أن خواصّ الجسد كلّها يمكن أن تنتقل بالسراية. وعلى نحو مماثل، عندما توطّد مبدأ «الشبيه ينتج الشبيه» بغرض إشباع حاجات دينية معينة، تحرّر من أصوله الشعائرية ليصبح، من خلال ضرب من التعميم العفوي، واحدًا من قوانين الطبيعة[28]. ولكن، لفهم بدهيات السحر الأساس هذه، لا بدّ من إعادتها إلى الأوساط الدينية التي نشأت منها، والتي وحدها تمكّننا من تفسيرها. فحين ننظر إلى هذه البدهيات بوصفها نتاج عمل أفراد منفصلين أو سحرة منعزلين، نتساءل كيف أمكن أن تخطر

---

(27) J. Frazer, *The Golden Bough* (New York; London, Macmillan and Co., 1894), vol. 1, pp. 69-75.

(28) نحن لا نريد القول إنه كان هناك زمن وُجد فيه الدين من دون السحر. ربما مع تشكّل الدين، تمدّدت بعض مبادئه إلى علاقات غير دينية، واستُكملت بالتالي بسحر متطور إلى هذا الحدّ أو ذاك. ولكن، إذا كان هذان النسقان من الأفكار والمنظومات لا يتطابقان مع طورين تاريخيين واضحي الملامح، فثمة علاقة اشتقاق بينهما. وهو كلّ ما نسعى إلى إثباته.

في بال البشر، لأنه ما من شيء في التجربة كان في وسعه أن يفترضها أو يؤكد صحتها؛ ونحن لا نستطيع خاصة أن نفسر كيف استطاع فن خدّاع كهذا الفن أن يفرض نفسه على ثقة البشر كلّ هذا الزمن. لكنّ هذه المعضلة تختفي حين ندرك أن الإيمان المستلهم من السحر ليس إلا حالة خاصة من الإيمان الديني عمومًا، إذا كان الإيمان الديني نفسه نتاجًا، أقلّه غير مباشر، لفوران جمعي. وهذا يعني أن استخدام تعبير السحر بالتأثر للإشارة إلى مجموع الشعائر التي تحدثنا عنها توًا ليس دقيقًا تمامًا. هناك شعائر بالتأثر، لكنّها لا تخصّ السحر وحده؛ ليس لأنها موجودة في الدين فحسب، بل لأن السحر تلقّاها من الدين. لذلك، فنحن لا نستطيع إلا تعريض أنفسنا للارتباك حين نتظاهر بأننا نجعل من تلك الشعائر، بالاسم الذي نمنحها إياه، شيئًا سحريًا على وجه التخصيص.

تلتقي نتائج تحليلنا إذًا بنتائج تحليل السيدين هوبير وموس وتؤكد ما توصّلا إليه حين قاما بدراسة السحر على نحو مباشر[29]. إذ أظهرا أنه ليس سوى صناعة فجة قائمة على علم غير مكتمل. فخلف الآليات الدنيوية المحض ظاهريًا التي يستخدمها الساحر، أشارا إلى خلفية كاملة من التصورات الدينية وعالم كامل من القوى التي استمد السحر فكرتها من الدين. في وسعنا الآن فهم كيف أصبح السحر مليئًا بالعناصر الدينية: لأنه ولد من الدين.

III. المبدأ السابق بوصفه أحد أوائل منطوقات مبدأ السببية

لكنّ المبدأ الذي شرحناه توًا ليست له وظيفة شعائرية فحسب، إذ إنه يتعلّق تعلقًا مباشرًا بنظرية المعرفة. وهو بالفعل عرض متماسك لقانون السببية، وعلى الأرجح، أحد أشدّ العروض التي وجدت في يوم من الأيام بدائية. ثمة تصور كامل للعلاقة السببية، يكمن في القدرة المنسوبة على هذا النحو إلى الشبيه في إنتاج شبيهه؛ وهذا التصور يسود الفكر البدائي، لأنه أساس ممارسات العبادة وتقنيات الساحر في آن واحد. إذًا، في وسع أصول القواعد التي تقوم عليها شعائر المحاكاة أن توضح أصول مبدأ السببية. ومن المفترض أن يساعدنا نشوء الأولى في فهم نشوء الآخر. رأينا قبل قليل كيف أن أحكام شعائر المحاكاة نتاج أسباب اجتماعية،

(29) Ibid., pp. 108 ff.

إذ طورتها مجموعات لها غايات جمعية، وهي تعبّر عن مشاعر جمعية. لذلك، نستطيع أن نفترض أن الأمر يصحّ على مبدأ السببية.

وبالفعل، يكفي تحليل مبدأ السببية للتأكّد من أن العناصر المختلفة التي يتكوّن منها لها حقًا هذا الأصل.

إن أول ما يتضمنه مفهوم العلاقة السببية هو فكرة الفاعلية، أو القدرة المنتجة، أو القوة الفاعلة. نعني عادة بالسبب شيئًا قادرًا على إحداث تغيير ما. السبب هو القوة قبل أن تظهِر القدرة التي تتضمّنها؛ والتأثير هو هذه القدرة عينها، لكن بعد تحققها. لطالما تصوّر البشر السببية بمصطلحات دينامية. ولاشكّ في أن هناك فلاسفة ينكرون على هذا التصوّر أي قيمة موضوعية؛ وهم يرون فيه مجرد بنيان اعتباطيّ للمخيلة لا يتطابق مع شيء. لكنّنا لا نحتاج اليوم إلى التساؤل عمّا إذا كان له أساس في الواقع أم لا؛ يكفي بالنسبة إلينا إدراك أنه موجود وأنه يشكّل ولطالما شكّل عنصرًا من عناصر العقلية الشائعة؛ وهذا ما يسلّم به حتى أولئك الذين ينتقدونه. لا يتمثّل غرضنا المباشر في البحث عمّا قد يساويه منطقيًا، بل في كيفية تفسيره. والحال أن هذا التصور يتعلّق بأسباب اجتماعية. جعلنا تحليلنا قادرين على رؤية أن المانا أو الواكان أو الأورندا أو المبدأ الطوطمي، أو أيّ اسم أطلق على القوة الجمعية المتجلية في الأشياء والمموضعة فيها، كانت الأنموذج الأصليّ لفكرة القوة[30]. يبدو أن القدرة الأولى التي تصورها البشر بوصفها كذلك هي حقًا تلك التي يمارسها المجتمع على أعضائه. ويأتي التفكير ليؤكّد هذه النتيجة التي تقدمها الملاحظة؛ وبالفعل، من الممكن إثبات عدم إمكان أن يأتي مفهوم القدرة والفاعلية والقوة الفاعلة هذا من مصدر آخر.

في المقام الأول، من الجليّ والمسلّم به أن تجربة خارجية لا يمكن أن تزوّدنا به، إذ لا تمكّننا حواسنا إلا من إدراك ظواهر تتعايش إحداها مع الأخرى أو تتبعها، لكن ما من شيء تدركه الحواس يستطيع إعطاءنا فكرة هذا الفعل القهري والحاسم الذي يميّز ما ندعوه قدرة أو قوة. إنها تستطيع ملامسة حالات معروفة ومدركة فحسب، وكلّ منها منفصل عن الآخر؛ غير أن السيرورة الداخلية التي تربط بين هذه الحالات تفلت منها. وما من شيء تعلمناه قد يوحي إلينا بفكرة

(30) يُنظر أعلاه ص 271-273.

ماهية تأثير أو فاعلية. لهذا، بالذات، رأى فلاسفة التجريبية في هذه التصورات المختلفة ضلالات أسطورية. لكن، حتى بافتراض أنها كلها مجرد هلوسات، فلا يزال ضروريًا إظهار كيفية نشوئها.

إذا لم يكن للخبرة الخارجية علاقة بنشوء هذه الأفكار، وليس مقبولًا من جانب آخر أن تكون وصَلتنا جاهزة، فينبغي أن نفترض أنها أتتنا من الخبرة الداخلية. في الواقع، يتضمن مفهوم القوة بوضوح عناصر روحية عدة لا يمكن أن تُستمد إلا من حياتنا النفسانية.

كثيرًا ما اعتقد الناس أن الفعل الذي تختُم به إرادتنا مداولة ما، ويكبح ميولنا، ويوجّه أعضاءنا، ربما يكون أفاد كأنموذج لهذه البنية. يقال إننا بالإرادة نتصور أنفسنا وعلى نحو مباشر كقدرة قيد الفعل. لذلك، وبعد أن خطرت هذه الفكرة في بال البشر، لم يبقَ لهم، في ما يبدو، سوى توسيعها لتشمل الأشياء تأسيسًا لمفهوم القوة.

لطالما كان البشر ينظرون إلى النظرية الأرواحية بوصفها حقيقة مثبتة، وكان في وسع هذا التفسير أن يبدو مؤكّدًا بفضل التاريخ. فإذا كانت القوى التي ظنّ الإنسان أن العالم كان مأهولًا بها في البدء أرواحًا حقًا، أي كائنات شخصية وواعية، شبيهة بالبشر إلى هذا الحدّ أو ذاك، فمن الممكن حقًا الاعتقاد بأن خبرتنا الفردية كانت كافية لتزويدنا بالعناصر المكوّنة لمفهوم القوة. لكنّنا نعلم أن أولى القوى التي تخيلها البشر كانت، خلافًا لذلك، قوى غُفلًا ومبهمة ومنتشرة تشبه القوى الكونية في لاشخصيتها، وتتعارض بالتالي تعارضًا قاطعًا مع الإرادة البشرية، تلك القدرة الشخصية المفرطة. لذلك، من المحال أن يكون البشر تخيّلوها على صورة الإرادة البشرية.

علاوة على ذلك، هناك خاصّية أساس تتسم بها القوى اللاشخصية، يتعذر تفسيرها في ظلّ هذه الفرضية: إنها قابليتها للنقل. إذ لطالما عدّت قوى الطبيعة قادرة على الانتقال من موضوع إلى آخر، وعلى التخالط والاندماج والتحوّل من إحداها إلى الأخرى. بل إن هذه الصفة نفسها تمنحها قيمتها التفسيرية، لأنها تستطيع من خلالها الارتباط بعللها من دون انقطاع في الاستمرارية. والحال أن الأنا تتمتع بخاصّية مناقضة، هي عدم قابليتها للنقل. إذ إنها عاجزة عن تغيير قوامها المادي أو التمدد من شخص إلى آخر؛ ولا يسعها الانتشار إلا مجازيًا. لذلك، لا

يمكن أن تقترح علينا الطريقة التي تتخذ بها قراراتها وتنفذها فكرة وجود طاقة يمكن أن تنقل إلى غيرها، بل وتستطيع الاختلاط بغيرها وتؤدي إلى تأثيرات جديدة من خلال هذه الضروب من التنسيق والاختلاط.

إذًا، لا بدّ أن تقدم فكرة القوة، مثلما يتضمنها مفهوم العلاقة السببية، خاصية مزدوجة. فهي أولًا، لا يمكن أن تأتينا إلا من خبرتنا الداخلية؛ ذلك أن القوى الوحيدة التي نستطيع بلوغها مباشرة هي بالضرورة قوى معنوية. لكن، من جهة أخرى، لا بدّ لها في الآن عينه من أن تكون لاشخصية، لأن مفهوم القدرة اللاشخصية تشكّل أولًا. والحال أن القوى الوحيدة التي تلبّي هذين الشرطين هي تلك التي تنبثق من الحياة المشتركة: إنها القوى الجمعية. فهي من جهة مادية بالكامل، ومكوّنة حصرًا من أفكار ومشاعر مجسدة. لكنها من جهة أخرى لاشخصية بالتعريف، لأنها حصيلة تعاون. ولأنها عمل الجميع، فهي ليست ملك أحد بعينه.

إن ارتباط القوى الجمعية هذه بشخصية الذوات الذين تقيم فيهم واه، بحيث لا تثبّت فيهم على الإطلاق. وتمامًا مثلما تدخلهم من الخارج، فهي على استعداد دائم للانفكاك عنهم. تميل من تلقاء ذاتها للتمدد أبعد فأبعد ولاجتياح ميادين جديدة: نعلم أنه لا توجد قوى أشدّ سرايةً منها، وبالتالي أكثر قدرة على الانتقال. وبطبيعة الحال، فإن للقوى الفيزيائية الخاصية عينها، بيد أننا لا نستطيع إدراك ذلك مباشرة؛ بل لا يمكن أن ندركها بوصفها كذلك، لأنها توجد خارجنا. حين أصطدم بعائق ما، يتملكني شعور بالضيق والانزعاج؛ لكنّ القوة التي تسبب هذا الإحساس ليست داخلي، بل في العائق، وهي بالتالي خارج نطاق إحساسي. نحن نرى تأثيرات تلك القوة، لكنّنا لا نستطيع بلوغها بذاتها. ويختلف الأمر مع القوى الاجتماعية: إنها جزء من حياتنا الداخلية، ونحن بالتالي لا نعلم نتاج فعلها فحسب، بل نراها وهي تفعل. في واقع الأمر، إن القوة التي تعزل الكائن المقدس وتبقيه على مبعدة من الكائنات الدنيوية لا توجد داخل هذا الكائن، إنما تحيا داخل سرائر المؤمنين. لذلك، فإنهم يحسون بها لحظة تأثيرها في إرادتهم، لمنع القيام بحركات معينة أو فرض غيرها. موجز القول، نحن ندرك هنا بسهولة هذا الفعل القسري والموجب بحالته الطبيعية، وهو يفلت منّا حين يأتي من شيء خارجي لأنه يجري بكامله في دواخلنا. بطبيعة الحال، نحن لا نؤوله على الدوام بطريقة ملائمة، لكنّنا، في الأقل، لا نستطيع عدم إدراكه.

علاوة على ذلك، تحمل فكرة القوة وسم أصلها على نحو واضح. فهي متضمّنة في فكرة القدرة التي لا تنفصل بدورها عن أفكار السلطة والتحكم والسيطرة، وبالتالي عن فكرتي التبعية والخضوع؛ والحال أن العلاقات التي تعبّر عنها كل هذه الأفكار هي اجتماعية بامتياز. إن المجتمع هو الذي صنّف الكائنات في طائفتين، دنيا وعليا، سادة مسيطرين وخدم مطيعين؛ والمجتمع هو الذي منح السادة تلك السمة الفريدة التي تجعل القيادة فعّالة وتشكّل السلطة. إذًا، كلّ شيء يميل إلى إثبات أن القدرات الأولى التي لحظها العقل البشري هي تلك التي وضعتها المجتمعات أثناء تنظيمها نفسَها؛ فعلى صورتها تصوّر البشر قوى العالم المادي. لذلك، لم يفلح الإنسان يومًا في تخيّل نفسه كقوة سيّدة على الجسد الذي تقيم داخله إلا بإدخال مفاهيم مستمدّة من الحياة الاجتماعية إلى تصوره لنفسه. وبالفعل، كان لا بدّ له من تمييز نفسه من قرينه المادي وأن ينسب إلى نفسه مقارنة بهذا القرين نوعًا من الجلال الأسمى؛ ومختصر القول، كان لا بدّ من أن يفكّر في نفسه بوصفه نفسًا. فواقع الأمر أن الإنسان تصوّر دومًا القوة التي يعتقد أنه هي، على هيئة النفس. لكنّنا نعلم أن النفس ليست أبدًا مجرد اسم أطلق على القدرة المجرّدة على التحرك والتفكير والإحساس؛ وهي قبل أيّ شيء آخر مبدأ ديني، مظهر خاص للقوة الجمعية. في نهاية المطاف، يشعر الإنسان بأنه نفس، بالتالي قوة، لأنه كائن اجتماعي؛ إذ على الرغم من أن الحيوان يحرّك أعضاءه كما نفعل نحن، وعلى الرغم من أنه يملك قوة التحكم بعضلاته مثلنا، فلا شيء يجيز لنا افتراض أنه واعٍ نفسَه بوصفه عِلّة فاعلة وفعّالة. ذلك أنه لا يملك، أو، بصورة أدق، لا يعزو لذاته نفسًا. لكن، إن كان لا يعزو لذاته نفسًا، فذلك لأنه لا يشارك في حياة اجتماعية تمكن مقارنتها بحياة البشر الاجتماعية. كما لا يوجد عند الحيوانات شيء يشبه الحضارة[31].

بيد أن مفهوم القوة ليس مبدأ السببية بكامله، إذ يكمن هذا المبدأ في محاكمة تفيد بأن كلّ قوة تتطور بطريقة محدّدة، وأن الحالة التي تكون عليها في كلّ لحظة من لحظات صيرورتها تحدّد مسبقًا الحالة التالية. فتدعى الحالة الأولى سببًا والأخيرة نتيجة، وتؤكد المحاكمة السببية وجود صلة ضرورية بين هاتين اللحظتين لكلّ

(31) المجتمعات الحيوانية موجودة بلا شك. غير أن الكلمة ليس لها المعنى ذاته حين تطبق على البشر والحيوانات. فالمؤسسة واقعة تميّز المجتمعات البشرية؛ ولا وجود لمؤسسات عند الحيوانات.

قوة. يؤكد العقل هذه العلاقة قبل امتلاكه أيّ برهان عليها، في ظلّ سيطرة ضرب من الإكراه ليس في وسعه تحرير نفسه منه؛ هو يسلّم بها، كما يقولون، قبْليًا.

لم يفلح المذهب التجريبي يومًا في تفسير هذه الضرورة وهذه القبْلية. ولم يستطع فلاسفة هذه المدرسة يومًا توضيح كيف يمكن أن يؤدي تداع للأفكار، تعزّزه العادة، إلى خلق شيء أكثر من حالة انتظار، واستعداد مسبق، قوي إلى هذا الحد أو ذاك، وأفكار يستحضرها المرء وفق ترتيب محدّد. والحال أن مبدأ السببية يتّسم بطابع مختلف تمامًا، فهو ليس مجرد ميل وشيك من فكرنا بأنه يحدث بطريقة معينة؛ إنه معيار خارجي، أعلى من تدفق تصوراتنا، يسيطر عليها ويحكمها على نحو ملزم. ويتقلد هذا المبدأ سلطة تلزم العقل وتبزّه، ما يعادل قولنا إن العقل ليس صانعه. بهذا الصدد، سيكون غير ذي نفع إحلال العادة الموروثة محلّ العادة الفردية، لأن العادة لا تغيّر طبيعتها ببقائها مدة تفوق حياة الإنسان؛ إنها أقوى فحسب. أما الغريزة، فليست بقاعدة.

تسمح لنا الشعائر التي درسناها بإلقاء نظرة خاطفة على مصدر آخر لهذه السلطة، نادرًا ما شككنا في وجوده حتى الآن. وبالفعل، دعونا نتذكر كيف ولد قانون السببية الذي تضعه شعائر المحاكاة موضع تطبيق. تتجمّع المجموعة في ظلّ شاغل واحد: إن لم يتكاثر النوع الذي تحمل العشيرة اسمه، فسوف ينتهي أمرها. ينعكس الشعور المشترك الذي يعيشه جميع أعضاء العشيرة إلى الخارج على هيئة إيماءات معيّنة، تكون على الدوام متماثلة في الأوضاع عينها، وبعد تأدية الطقس، يحدث للأسباب المبيّنة أن تبدو النتيجة المرتقبة محقّقة. يبرز إذًا ربط بين فكرة هذه النتيجة وبين فكرة الإيماءات التي تسبقها؛ ولا يختلف هذا الربط من شخص لآخر؛ فهو عينه بالنسبة إلى المشاركين كافة في الشعيرة، ما دام نتاج خبرة جماعية. لكن، إذا لم يتدخّل عامل آخر، فلن يحدِث إلا حالة انتظار جماعية؛ بعد الانتهاء من إيماءات المحاكاة، يتوقع الجميع الظهور التالي للحدث المرتقب، بقليل أو بكثير من الثقة؛ لكنّ ذلك لا يعني تشكّل قاعدة فكرية إلزامية. وما دامت مصلحة اجتماعية على مثل هذا القدر من الأهمية موضوعًا على المحك، فلن يكون في وسع المجتمع السماح للأمور باتباع مجراها على حسب الظروف؛ لذلك، فهو يتدخّل بفاعلية بحيث ينظم مساراتها طبقًا لحاجاته. وهذا يقضي بالتالي بتكرار هذا الطقس الذي لا يستطيع الاستغناء عنه كلما استلزم الأمر ذلك، ما يوجب تنفيذ

الحركات، وهي شرط نجاح الطقس، بصورة منتظمة: يفرضها كإلزام. والحال أن هذه الحركات تتضمن حالة معيّنة للعقل لها بدورها هذا الطابع عينه من الإلزام. إن إلزام المرء بمحاكاة حيوان أو نبات لجعلهما يتكاثران يعادل إعلان بدهية ينبغي ألا يعتريها أي شك، في أن الشبيه ينتج الشبيه. ولا يستطيع الرأي العام أن يسمح للبشر بإنكار هذا المبدأ نظريًا من دون السماح لهم بانتهاكه بسلوكهم. لذلك، يقوم بفرضه مثلما يفرض الممارسات المستمدّة منه، وهكذا يترافق الإرشاد الشعائري مع إرشاد منطقي هو المظهر الفكري الوحيد للإرشاد الأول. وسلطة كلّ منهما مستمدّة من مصدر واحد: المجتمع. كما أن الاحترام الذي يوحي به المجتمع ينتقل إلى طرائق التفكير مثلما ينتقل إلى أساليب الفعل التي يعدّها مهمة. لذلك، لا يستطيع المرء النأي بنفسه عن أيّ منها من دون الاصطدام بالرأي السائد. لهذا، تتطلب طرائق التفكير قبل أي تفحص لها إقرار العقل لها، تمامًا مثلما تحدّد أساليب الفعل على الفور خضوع الإرادة.

انطلاقًا من هذا المثل، نستطيع أن نتبيّن مرة أخرى كيف تبتعد نظرية اجتماعية لمفهوم السببية وللمقولات عمومًا عن المذاهب الكلاسيكية المتعلقة بهذه المسألة، وتتوافق معها في الوقت عينه. وهي تحافظ مع القبْلية على الطابع الاستباقي والضروري للعلاقة السببية؛ لكنّها لا تقتصر على تأكيده؛ فهي تظهره، لكن من دون أن تجعله يختفي بذريعة تفسيره مثلما تفعل التجريبية. من جهة أخرى، لا يمكن إنكار نصيب الخبرة الفردية. فما من موضع للشك في أن الفرد يدرك تعاقب الظواهر المنتظم ويكتسب بالتالي إحساسًا بالانتظام. بيد أن هذا الإحساس ليس مقولة السببية. فالإحساس فرديّ وذاتيّ ويتعذر نقله؛ ونحن أنفسنا من نصنعه بملاحظاتنا الشخصية. أما مقولة السببية، فهي من صنع الجماعة، وتقدّم لنا جاهزة. إنها إطار تنتظم فيه مشاهداتنا التجريبية ويمكّننا من التفكير فيها، أي رؤيتها من وجهة نظر تسمح لنا بالتفاهم مع الغير بصددها. بطبيعة الحال، إذا كان الإطار ينطبق على المحتوى، فلأن صلة ما تربطه بالمادة التي يحتويها؛ بيد أنه لا يكون مختلطًا بها. إنه يبزّها ويسيطر عليها. ذلك أن له أصلًا مغايرًا تمامًا. وهو ليس مجرد إيجاز للذكريات الفردية؛ إنه مصنوع، قبل أيّ شيء آخر، لتلبية متطلبات الحياة المشتركة.

في المحصلة، كان خطأ المذهب التجريبي أنه عدّ الرابطة السببية مجرد بنية

علمية في الفكر التأملي وحصيلة التعميم المنهجي إلى هذا الحدّ أو ذاك. والحال أن التأمّل المحض لا يستطيع بمفرده أن ينتِج إلا وجهات نظر موقّتة، افتراضية، وإلى حد ما جديرة بالتصديق، لكن ينبغي على الدوام أن تكون موضع شبهة؛ لأننا لا نستطيع الجزم إن كانت ملاحظات جديدة في المستقبل سوف تبطلها. فمن غير الممكن أن تأتي من ذلك المصدر بدهية يقبلها العقل ويجب عليه أن يقبلها، من دون تحفظ ومن دون تدقيق. وحدها ضرورات الفعل، ولا سيما الفعل الجماعي، تستطيع، ويجب عليها، أن تعبّر عن نفسها بصيغ حاسمة ومختصرة وقاطعة ولا تتسع لأيّ تناقض؛ إذ لا تكون الحركات الجماعية ممكنة إلا شرط أن تُدرس، وبالتالي شرط أن تنظّم وتعرّف. وهي لا تسمح بالبحث المتردد، منبع الفوضوية؛ بل تميل بذاتها نحو تنظيم يفرض نفسه على الأفراد حالما يُقَر. وبما أن الفعل لا يسعه الاستغناء عن العقل، يحدث أن ينساق العقل إلى الطريق عينه ويتبنى من دون نقاش المسلمات النظرية التي يطالب بها الفعل. والأرجح أن مستلزمات الفكر هي الجانب الآخر من مستلزمات الإرادة.

من جهة أخرى، نحن لا نفكّر في عرض الملاحظات السالفة بوصفها نظرية متكاملة لمفهوم السببية، لأن المسألة أعقد من أن تحلّ بهذه الطريقة. إذ اختلف فهم مبدأ السببية باختلاف الأزمنة والبلدان؛ كما أنه يتنوع في المجتمع الواحد بتنوع الأوساط الاجتماعية وممالك الطبيعة التي يطبّق عليها[32]. لذلك، ليس في وسعنا تحديد الأسباب والشروط التي يقوم عليها بدقة كافية، بعد أن نأخذ بالحسبان شكلًا واحدًا فقط من الأشكال التي قدّمها في التاريخ. ينبغي النظر إلى وجهات النظر التي بيّناها آنفًا بوصفها مجرد إشارات من المفيد التيقن منها واستكمالها. لكن، وما دام قانون السببية الذي استوقفنا هو أحد أكثر القوانين الموجودة بدائية، وبما أنه كان له شأن معتبر في تطور فكر الإنسان وصناعته، فهو يشكّل خبرة متميزة، ونستطيع افتراض أن الملاحظات التي مُنحنا فرصة تقديمها قابلة للتعميم إلى حد ما.

(32) يختلف مفهوم العلّة بين الباحث ومن لا يملك أي معرفة علمية. كذلك، يفهم كثير من معاصرينا مبدأ السببية على نحو مختلف، وفق ما إذا كانوا يطبقونه على وقائع اجتماعية أم على وقائع فيزيائية كيميائية. في النظام الاجتماعي، كثيرًا ما يتصور الناس مبدأ السببية بأسلوب يذكّر على نحو غريب بالمبدأ الذي كان أساس السحر لوقت طويل. بل إن المرء قد يتساءل إن كان عالِم الأحياء أو عالم الفيزياء يتصوران العلاقة السببية بالطريقة عينها.

الفصل الرابع

العبادة الإيجابية (متابعة)

الشعائر التمثيلية أو التذكارية

إن التفسير الذي قدّمناه للشعائر الإيجابية في الفصلين السابقين يكسبها دلالة أخلاقية واجتماعية قبل كل شيء. فنحن نعتقد أن الفاعلية المادية التي يعزوها إليها المؤمن هي نتاج تأويل يخفي علة وجودها الأساس؛ إذ يسود الاعتقاد بأن لها فعلًا على الأشياء لأنها تفيد في إعادة تشكيل الأفراد والمجموعات أخلاقيًا. لكن، إذا كانت هذه الفرضية سمحت لنا بعرض الوقائع، فلا نستطيع القول إنها أُثبتت إثباتًا مباشرًا؛ بل يبدو للوهلة الأولى أنها لا تتصالح على نحو جيد مع طبيعة الآليات الشعائرية التي قمنا بتحليلها. فإذا تمثّلت في تقديم قرابين أو في ممارسات محاكاة، تستهدف ضروب المحاكاة التي تصنع منها غايات مادية محض؛ وهي تهدف، أو أنها تبدو كذلك، إلى غاية واحدة: تحفيز النوع الطوطمي على الولادة مجددًا. وضمن هذه الشروط، أليس مفاجئًا أن يتمثّل دورها الحقيقي في خدمة غايات أخلاقية؟

صحيح أن سبنسر وغيلين ربّما بالغا في وظيفتها المادية، حتى في الحالات التي نجد فيها هذه الوظيفة وكأنها غير قابلة للنقاش أكثر من غيرها، إذ يقول هذان المؤلِفان إن كل عشيرة كانت تحتفي بالإنتيشيوما الخاصة بها بهدف تقديم غذاء مفيد للعشائر الأخرى، وإن العبادة برمّتها تتمثل في نوع من التعاون الاقتصادي

بين هذه الجماعات الطوطمية المختلفة؛ فكلّ عشيرة تعمل من أجل العشائر الأخرى كافة. لكنّ شتريلو يعتقد أن هذا التصور للطوطمية الأسترالية غريب تمامًا عن العقلية المحلية. يقول: «إذا بدا أن أعضاء مجموعة طوطمية يعملون من أجل صحبهم من الطواطم الأخرى عندما يسعون إلى أن يدفعوا للتكاثر الحيوانات أو النباتات التي تنتمي إلى النوع المكرّس، فينبغي ألا نرى في هذا التعاون المبدأ الأساس لطوطمية الأرونتا أو اللوريتجا. لم يقل لي السود أبدًا عن أنفسهم إن ذلك هو موضوع طقوسهم. صحيح أنهم كانوا يفهمون الفكرة عندما أقترحها عليهم ويوافقون عليها. لكن، لن يلومني أحد إذا كنت أشكك نوعًا ما في الردود التي حصلت عليها في هذه الشروط». من جهة أخرى، يلاحظ شتريلو أن الحيوانات أو النباتات الطوطمية ليست كلّها قابلة للأكل، وهذا ما يناقض تلك الطريقة في تأويل الشعيرة؛ فبعضها لا يفيد في شيء؛ بل إن بعضها خطر. بالتالي، لا يمكن أن تكون للطقوس التي تخصها غايات غذائية[1].

يصل مؤلفنا إلى الخلاصة الآتية: «حين نسأل المحليين عن السبب الحاسم لهذه الطقوس، فهم يجمعون على إجابة واحدة: لقد رسّخ الأسلاف الأمور على هذا النحو، وليس بشكل آخر»[2]. لكنّ القول إن المحليين يلتزمون بالشعيرة لأنهم ورثوها عن الأسلاف يعادل الاعتراف بأن سلطتها تختلط مع سلطة المأثور، وهذا شأن اجتماعي أساسًا. فهم يقومون بالطقس وفاءً للماضي، من أجل الحفاظ للجماعة في شكلها المعنوي وليس بسبب الآثار المادية التي يمكن أن ينتجها. هكذا، نرى أن الطريقة التي يفسّر بها المؤمنون الطقس توحي بالأسباب العميقة التي تكمن وراءه.

لكن، ثمة حالات يكون فيها هذا المظهر للطقوس بارزًا بروزًا مباشرًا.

---

(1) بطبيعة الحال، لا تلي هذه الطقوس مشاركة غذائية. يقول شتريلو إنها تحمل اسم جنس مميز عندما يتعلق الأمر بنباتات غير صالحة للأكل؛ إذ لا يطلقون عليها تسمية مباتجالكاتيوما، بل كنوجيليلاما:
(knujilelama), Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 3, p. 96.

(2) يُنظر: Ibid., p. 8.

I. الشعائر التمثيلية المترافقة مع الفاعلية الفيزيائية

أفضل جماعة نستطيع رصد هذا المظهر فيها هي الوارامونغا[3].

ففي هذا الشعب، تفترض كل عشيرة أنها تتحدّر من سلف واحد وحيد ولد في مكان محدد، وأمضى وجوده الأرضي وهو يذرع البلاد طولًا وعرضًا. وهو الذي منح البلد في أثناء سفراته الشكل الذي هو عليه حاليًا؛ وهو الذي صنع الجبال والسهول، وحفر الماء والجداول، وهلمّ جرّا. وفي الوقت عينه، كان ينثر في دربه بذورًا حية انفصلت عن جسده وتحوّلت بعد تقمّصات متوالية إلى أعضاء العشيرة الحاليين. والحال أن الطقس الذي يتوافق بالضبط لدى الوارامونغا مع إنتيشيوما الأرونتا يهدف إلى إحياء ذكرى السلف وتمثيل تاريخه الأسطوري. ليس في هذه الإنتيشيوما قرابين، ولا ممارسات محاكاة، باستثناء حالة وحيدة[4]. تتمثّل الشعيرة في التذكير بالماضي وفي جعله حاضرًا بطريقة ما فحسب، وذلك عبر تمثيل درامي حقيقي. والكلمة هنا ملائمة جدًا لأن الكاهن في هذه الحالة لا يُعدّ أبدًا تقمصًا للسلف الذي يمثّله، بل ممثلًا يؤدي دورًا.

إليكم على سبيل المثال ما ذكره سبنسر وغيلين عن تكوين إنتيشيوما الأفعى السوداء[5].

ثمة طقس أول، لا يبدو أنه يعزى إلى الماضي؛ أو في الأقل، لا يسمح لنا التوصيف الذي لدينا بتأويله على هذا النحو. يتمثل هذا الطقس في سباقات وقفزات ينفّذها كاهنان[6] مزيّنان برسوم تمثّل الأفعى السوداء. وحين يقعان أخيرًا

---

(3) الوارامونغا ليسوا الوحيدين الذين تتسم الإنتيشيوما الخاصة بهم بالشكل الذي سوف نصفه. فنحن نلاحظه أيضًا عند التجينغيلي والأومبايا والوولمالا والوالباري وحتى عند الكايتيش، على الرغم من أن النسق الشعائري عند الكايتيش يذكّر في بعض جوانبه بمثيله عند الأرونتا، يُنظر:

B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), pp. 291, 309, 311, 317.

إذا أخذنا الوارامونغا نمطًا نقارن به، فلأن سبنسر وغيلين قد درساهم على نحو أفضل.

(4) إنها حالة إنتيشيوما الككتوّه الأبيض؛ يُنظر أعلاه ص 486.

(5) يُنظر: Ibid., pp. 300 ff.

(6) ينتمي أحد المؤدين إلى عشيرة الغراب، لا إلى عشيرة الأفعى السوداء؛ إذ يعدّ الغراب «شريكًا» للأفعى السوداء، أو بعبارة أخرى يعدّ طوطمًا فرعيًا له.

منهكين على الأرض، يمرّر المساعدون أيديهم بلطف على الرسوم الشعائرية التي تغطي ظهر كل من المؤدبين. يقال إن الأفعى السوداء تشعر بالسرور لهذه الحركة. بعد ذلك فحسب، تبدأ سلسلة الطقوس التذكارية.

تستدعي هذه الطقوس التاريخ الأسطوري للسلف ثالاوالا (Thalaualla) منذ خروجه من الأرض وحتى عودته إليها نهائيًا. وهي تتبعه عبر سفراته كلها. في كلّ محلة سكن فيها، أقام حسب الأسطورة طقوسًا طوطمية، يكررونها بالترتيب الذي يعتقدون أنها توالت بموجبه في الأصل. وتتمثّل الحركة الأكثر تكرارًا في نوع من الاهتزاز الإيقاعي والعنيف للجسد كله؛ ذلك أن السلف كان يهتز على هذا النحو في الأزمنة الأسطورية ليُخرِج منه بذور الحياة التي كانت كامنة فيه. تكون أجسام الممثلين مغطاة بوبر ينفك عنها ويتطاير على أثر تلك الهزات؛ إنها طريقة لتصوير طيران هذه البذور الأسطورية وتبعثرها في الفضاء.

نتذكّر أن المكان الذي يجري فيه الطقس عند الأرونتا محدد شعائريًا: إنه المكان الذي توجد فيه الصخور وحفر الماء المقدسة، وينبغي أن ينتقل إليه المؤمنون لإحياء العبادة. أما الوارامونغا، فهم يختارون المكان عشوائيًا لأسباب تتعلق بالفرصة. إنه مسرح اصطلاحي. غير أن المكان الذي تمّت فيه الحوادث التي يشكّل تمثيلها موضوع الشعيرة يمثّل هو أيضًا من طريق الرسوم. أحيانًا، تُنفّذ هذه الرسوم على أجسام الممثلين. على سبيل المثال، تمثّل دائرة ملوّنة بالأحمر ترسم على الظهر والبطن حفرةَ ماء[7]. وفي حالات أخرى، تُرسم الصورة على التراب. تُرسم على الأرض المبلولة مسبقًا والمغطاة بالأصفر المحمر خطوط منحنية، تتكوّن من مجموعات من النقاط البيض، ترمز إلى جدول أو إلى جبل. إنها بداية زخرفة.

علاوة على الطقوس الدينية المحض التي يسود اعتقاد بأن السلف أحياها في الماضي، يمثّلون حقبات بسيطة، ملحمية أو هزلية، لمسيرته الأرضية. ففي لحظة معينة، وفي حين يكون على المسرح ثلاثة مؤدين يقومون بشعيرة مهمة، يختفي ممثل آخر خلف مجموعة أشجار تقع على مبعدة. حول عنقه حزمة من

(7) يُنظر: Ibid., p. 302.

زغب الطير تمثّل الولّب[8] (wallaby). وفور انتهاء الطقس الرئيس، يرسم شيخ على التربة خطًا يتوجّه إلى المكان الذي يختبئ فيه المؤدي الرابع. يسير الآخرون في الخلف، بأعين تحدّق في هذا الخط، كما لو أنهم يتتبعون أثرًا. وعندما يكتشفون الرجل، يتظاهرون بالدهشة العارمة ويضربه واحد منهم بهراوة. تمثّل كل هذه المحاكاة حدثًا عارضًا في حياة الأفعى السوداء الكبيرة. فذات يوم، ذهب ابنه بمفرده إلى الصيد وأخذ ولّبًا وأكله من دون أن يعطي شيئًا منه لأبيه. فلحق أبوه بأثره وفاجأه وأرغمه على التقيؤ؛ وهذا هو ما يلمّح إليه الضرب بالهراوة الذي يختتم التمثيل[9].

لن نذكر هنا جميع الحوادث الأسطورية التي تُمثَّل على التوالي، فالأمثلة السابقة تكفي لإظهار طابع هذه الطقوس: إنها مسرحيات، لكنّها مسرحيات من نوع خاص لأنها تؤثّر، أو من المعتقد أنها تؤثّر، في مجرى الطبيعة. وعندما ينتهي إحياء ذكرى ثالوالا، يكون الوارامونغا مقتنعين بأن الأفاعي السود سوف تنمو وتتكاثر بالضرورة. إذًا، هذه المسرحيات شعائر، بل إنها شعائر يمكن مقارنتها بكل جوانبها وبطبيعة فاعليتها بتلك التي تشكّل إنتيشيوما الأرونتا.

لذلك، تستطيع هذه وتلك توضيح بعضها بعضًا. وما يزيد من مشروعية المقارنة بينهما عدم وجود انقطاع في ما بين تلك الشعائر. ولا يقتصر الأمر على أن الهدف المرجو هو عينه في الحالتين، بل إن أكثر ما يميز شعيرة الوارامونغا موجود في الشعيرة الأخرى في شكل جنيني. وبالفعل، تتضمن الإنتيشيوما مثلما يمارسها الأرونتا عمومًا في ذاتها نوعًا من إحياء الذكرى الضمني. فالأماكن التي تقام فيها هي إلزاميًا تلك التي أبرزها الأسلاف. والدروب التي يمر منها المؤمنون أثناء حجّهم الورِع هي تلك التي ذرعها أبطال الألشيرينغا؛ والأماكن التي يتوقّف فيها المؤمنون لأداء الشعائر هي تلك التي أقام فيها أولئك الأسلاف، وهلمّ جرّا. كلّ شيء إذًا يستدعيهم إلى أذهان المساعدين. كما تضاف في كثير من الأحيان إلى الشعائر اليدوية أناشيد تحكي مآثر الأسلاف[10]. فإذا مُثلت هذه السير

(8) كنغر صغير الحجم يعيش في غابات أستراليا. (المترجمة)

(9) Ibid., p. 305.

(10) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), p. 188, and Strehlow, vol. 3, p. 5.

بالمحاكاة بدلًا من الأقوال وتطوّرت بهذا الشكل الجديد بحيث تصبح جزءًا أساسيًا من الطقس، سنكون أمام طقس الوارامونغا. بل هناك ما هو أكثر؛ فمن جهة، إنتيشيوما الأرونتا هي أصلًا نوع من التمثيل، إذ يتماهى الكاهن مع ذلك السلف الذي تحدّر منه ويجسّده[11]. والمحاكاة التي يقوم بها هي تلك التي كان يقوم بها ذلك السلف في الظروف عينها. وإذا أردنا أن نتحدّث بطريقة سليمة، فلا شكّ في أنه لا يمثّل دور شخصية السلف مثلما يمكن أن يمثّله ممثل؛ إنه تلك الشخصية عينها. غير أنه بمعنى ما البطل الذي يحتلّ المسرح بمفرده. ومن أجل أن يصبح الطابع التمثيلي للشعيرة أكثر حدّة، يكفي أن تكون ثنائية السلف والكاهن أشدّ وضوحًا؛ وهذا بالضبط ما يحدث عند الوارامونغا[12]. وحتى عند الأرونتا، تُذكر في الأقل إنتيشيوما واحدة تكلّف فيها شخصيات بتمثيل أسلاف ليست لها بهم أي علاقة نسب أسطوري، ويوجد فيها بالتالي تمثيل درامي بمعنى الكلمة: إنها إنتيشيوما الأموة[13]. وفي هذه الحالة أيضًا، خلافًا لما يجري عادة لدى هذا الشعب، يبدو حقًا أن إعداد مسرح الطقس يقام بأسلوب اصطناعي[14].

---

(11) هذا ما يعترف به شتريلو نفسه: «السلف الطوطمي وخلَفه، أي ذلك الذي يمثّله (der Darsteller) يمثّلان في تلك الأناشيد المقدسة بوصفهما واحدًا»: Strehlow, vol. 3, p. 6.

وبما أن هذه الواقعة التي لا يتطرق إليها الشك تناقض الأطروحة التي بموجبها لا تتقمص نفوس الأسلاف، يضيف شتريلو في هامش أنه «لا يوجد تقمص بالمعنى الحرفي للسلف في الشخص الذي يمثله في أثناء أداء الطقس». إذا كان شتريلو يريد أن يقول إن التقمص لا يحدث لمناسبة الطقس، فليس هناك ما هو أشد يقينية من ذلك. لكن، إذا كان يعني عدم وجود تقمص على الإطلاق، فنحن لا نفهم كيف يمكن أن يختلط الكاهن والسلف معًا.

(12) ربما يأتي هذا الفارق جزئيًا من أن الوارامونغا يفترضون أن كلّ عشيرة من عشائرهم تتحدر من سلف واحد وحيد، تركّز حوله تاريخ العشيرة الأسطوري. وهذا السلف هو الذي تحيي الشعيرة ذكراه؛ والحال أن الكاهن لا يتحدّر منه بالضرورة. بل يمكن أن نتساءل إن كان هؤلاء الزعماء الأسطوريون الذين هم أشبه بأنصاف الآلهة يخضعون للتقمص.

(13) في هذه الإنتيشيوما، يمثّل ثلاثة مساعدين أسلافًا «مغرقين في القِدم»؛ وهم يؤدون دورًا حقيقيًا، يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 181-182.

صحيح أن سبنسر وغيلين يضيفان أن الأمر يتعلق بأسلاف أقدم من حقبة الألشيرينغا. لكنّهم شخصيات أسطورية يتم تمثيلها في أثناء أداء شعيرة.

(14) بالفعل، لا يتحدثون عن صخور أو حفر ماء مقدسة. مركز الطقس هو صورة الأموة المرسومة على التراب والتي يمكن تنفيذها في أي مكان.

لكن لا ينتج من واقع أن هذين النمطين من الطقوس يبدوان وكأن بينهما علاقة قربى، على الرغم من الفوارق التي تفصل بينهما وجود علاقة اشتقاق تربطهما، أو أن أحدهما هو تحوّل للآخر، إذ يمكن تمامًا أن تكون التشابهات المشار إليها ناجمة عن أنهما من سلالة واحدة، أي من طقس أصلي واحد، وأنهما إجراءان متباينان لهذا الطقس؛ بل سنرى أن هذه الفرضية هي الأكثر ترجيحًا. لكنّ ما سبق يكفي، ومن دون أن تكون هناك ضرورة للانحياز بصدد هذه المسألة، لإثبات أنهما شعيرتان لهما الطبيعة عينها. لدينا إذًا أسباب موجبة تسمح لنا بالمقارنة بينهما وبأن نستفيد من أحدهما لمساعدتنا في فهم الآخر جيدًا.

والحال أن طقوس الوارامونغا التي تحدثنا عنها قبل قليل تمتاز بعدم القيام بمحاكاة تهدف إلى مساعدة النوع الطوطمي في الولادة من جديد أو استثارته مباشرة[15]. فإذا ما حلّلنا الحركات التي تتضمنها والكلمات التي يُتلفَظ بها، لن نجد عمومًا فيها ما يكشف أيّ نية من هذا القبيل. كل شيء يجري عبر تمثيلات لا يمكن أن تهدف إلا إلى استحضار ماضي العشيرة الأسطوري إلى الأذهان. لكنّ ميثولوجيا مجموعة ما هي مجمل المعتقدات المشتركة في هذه المجموعة. وما تعبّر عنه التقاليد التي تديم المجموعة ذكراها هو أسلوب المجتمع في تصور الإنسان والعالم؛ إنها نسق أخلاقي وعلم للكون وتاريخ في آن واحد. بالتالي، لا تفيد الشعيرة ولا يمكن أن تفيد إلا في إدامة حيوية هذه المعتقدات وفي منع امحائها من الذاكرة، أي باختصار في إعادة إحياء أهم عناصر الوعي الجمعي. تعيد العشيرة عبرها إحياء شعورها بوحدتها؛ وفي الوقت عينه، يشتد تأكيد طبيعة الأفراد بوصفهم كائنات اجتماعية. كذلك تمنحهم الذكريات المجيدة التي يعاد إحياؤها أمامهم والتي يشعرون بأنهم جزء منها انطباعًا بالقوة والثقة؛ إذ يصبح المرء أكثر يقينًا في إيمانه عندما يرى إلى أيّ ماض بعيد يعود والأشياء العظيمة التي يوحي بها. وهذا الطابع في الطقس هو الذي يمنحه صفة تعليمية. فهو يميل بأكمله إلى الفعل في السرائر، وفيها فحسب. وإذا كنّا نعتقد على الرغم من ذلك بأنه يؤثر في الأشياء ويضمن ازدهار النوع، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا بفضل الفعل المعنوي الذي يمارسه، وهو بكل تأكيد الوحيد الواقعي. هكذا، تبرهن تجربة بليغة الفرضية

(15) كما أننا لا نقصد أن طقوس الوارامونغا كلّها هي من هذا النمط. ويثبت مثال الككتوّه الأبيض الذي ذكرناه آنفًا وجود استثناءات.

التي اقترحناها، وهذا البرهان أكثر إقناعًا، كما أثبتنا قبل قليل، بفعل عدم وجود اختلاف في الطبيعة بين النسق الشعائري عند الوارامونغا ومثيله عند الأرونتا. فكلّ منهما يوضح على نحو أفضل ما سبق أن خمّناه في الآخر.

II. الشعائر التمثيلية الخالية من الفاعلية الفيزيائية

ثمة طقوس نجد فيها هذا الطابع التمثيلي والإمثالي[16] أكثر وضوحًا.

في الطقوس التي تطرقنا إليها قبل قليل، لم يكن التمثيل الدرامي موجودًا لذاته، بل مجرد وسيلة لتحقيق غاية مادية محض، وهي إعادة إنتاج النوع الطوطمي. لكنْ، ثمة طقوس أخرى لا تختلف نوعيًا عن الطقوس السابقة لكن يغيب عنها أي انشغال من هذا النوع. يمثَّل فيها الماضي بهدف وحيد هو تمثيله وترسيخه في الأذهان على نحو أكثر عمقًا ومن دون توقّع أي تأثير محدد للشعيرة في الطبيعة. في الأقل، تحتل فيها الآثار المادية التي تعزى إليها أحيانًا مرتبة ثانوية ولا تكون لها أي علاقة بالأهمية الطقسية المنسوبة إليها.

إنها خاصة حالة الأعياد التي يحييها الوارامونغا على شرف الأفعى وولونكوا[17].

كما سبق لنا القول، الوولونكوا طوطم شديد الخصوصية. إنه ليس نوعًا حيوانيًا أو نباتيًا، بل كائن فريد، إذ لا يوجد إلا وولونكوا واحد. فضلًا عن ذلك، يعتبر هذا الكائن أسطوريًا محض. يتصوّره المحليون بوصفه نوعًا من الأفعى الضخمة إلى حدّ أن رأسها يغيب في الغيوم إذا انتصبت على ذيلها. وهم يعتقدون

---

(16) المتسم بالكمال. (المترجمة)

(17) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 226 ff.

حول الموضوع عينه، راجع بعض مقاطع إلمان التي تحيل بطبيعة الحال على الكائن الأسطوري عينه: Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908), pp. 185 ff.

كما يذكر لنا شتريلو عن وجود أفعى أسطورية عند الأرونتا (تدعى كولايا (Kulaia) أي أفعى الماء) يمكن بالفعل ألا تكون شديدة الاختلاف عن الوولونكوا: Strehlow, vol. 2, p. 78;

يراجع: Ibid., p. 71,

حيث تظهر الكولايا في قائمة الطواطم.

أنها تقطن في حفرة ماء تدعى ثاباويرلو (Thapauerlu)، تختبئ في قاع واد منعزل. لكن، على الرغم من اختلاف هذا الطوطم في بعض الجوانب عن الطواطم العادية، فإنه يتمتع بجميع سماتها المميزة. فهو يفيد كاسم جمعي وشعار لمجموعة كاملة من الأفراد الذين يرون فيه سلفهم المشترك، كما أن العلاقات التي يقيمونها مع هذا الحيوان الأسطوري تطابق تلك التي يظنّ أعضاء الطواطم الأخرى أنهم يقيمونها مع مؤسسي عشائرهم. في زمن الألشيرينغا[18]، كان الوولونكوا يذرع البلاد طولًا وعرضًا. وفي الأماكن المختلفة التي كان يتوقف فيها، كان ينثر مبادئ روحية، (spirit-children)، لا تزال تفيد بوصفها نفوسًا لأحياء اليوم، بل إنهم ينظرون إلى الوولونكوا بوصفه أشبه بطوطم بارز. ينقسم الوارامونغا إلى بطنين، أحدهما يدعى أولوورو (Uluuru) والآخر يدعى كينغيلي. جميع طواطم البطن الأول تقريبًا أفاع من أنواع مختلفة. والحال أنه ينظَر إليها كلها بوصفها تحدرت من الوولونكوا ويقال إنه جدّها[19]. نستطيع أن نتلمّس من ذلك كيف ولدت في ما يبدو أسطورة الوولونكوا. ولتفسير وجود كل هذا العدد من الطواطم المتشابهة في بطن واحد، تخيّلوا أنها كلها مشتقة من طوطم واحد وحيد؛ لكنّهم اضطروا إلى أن ينسبوا إليه أشكالًا هائلة الحجم كي يتوافق بمظهره مع الدور المعتبر المنسوب إليه في تاريخ العشيرة.

الحال أن الوولونكوا هو موضوع طقوس لا تختلف في طبيعتها عن الطقوس التي درسناها آنفًا: إنها تمثيلات تصوِّر فيها الحوادث الرئيسة في حياته الخرافية، إذ تظهره هذه التمثيلات وهو يخرج من الأرض وينتقل من محلّة إلى أخرى، وتصوّر مراحل أسفاره المختلفة، وهلمّ جرّا. حضر سبنسر وغيلين نحوًا من خمسة عشر طقسًا من هذا النوع توالت من دون انقطاع من 27 تموز/ يوليو إلى 23 آب/ أغسطس، وفق ترتيب محدد، وبحيث شكّلت حلقة حقيقية[20]. عبر تفاصيل

---

(18) من أجل عدم تعقيد المصطلحات، نستخدم الكلمة التي يستخدمها الأرونتا؛ أما عند الوارامونغا، فتطلق تسمية وينغارا (Wingara) على هذه الحقبة الأسطورية.

(19) يقول سبنسر وغيلين: «إن التعبير بكلمات عمّا هو بالأحرى عند المحليين شعور غامض ليس أمرًا يسيرًا. لكن بعد رصد دقيق للطقوس المختلفة، تولّد لدينا بوضوح شديد الانطباع بأن الوولونكوا يتطابق في أذهان المحليين مع فكرة الطوطم المهيمن»: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 248.

(20) أحد أبرز تلك الطقوس هو الطقس الذي سنحت لنا فرصة وصفه أعلاه (ص 293-294)، ويتم في أثنائه تشكيل نوع من كوم الحجارة ثم يمزّق التشكيل إربًا وسط الهيجان العام.

الشعائر التي تكوّن هذا العيد الطويل، لا يمكن تمييزه بالتالي من الإنتيشيوما العادية التي يقيمها الوارامونغا؛ وهذا ما يعترف به المؤلفان اللذان وصفاه لنا[21]. لكنّه من جهة أخرى إنتيشيوما لا يمكن أن تهدف إلى ضمان خصب نوع حيواني أو نباتي، نظرًا إلى أن الوولونكوا هو وحده نوعَه الخاص ولا يتكاثر. إنه موجود؛ ولا يبدو أن المحليين يشعرون بأنه يحتاج إلى عبادة للحفاظ على كينونته. ولا يقتصر الأمر على أن هذه الطقوس ليست لها فاعلية الإنتيشيوما الكلاسيكية، بل لا يبدو أن لها أي فاعلية مادية من أي نوع كان. فالوولونكوا ليس معبودًا مكلّفًا بنظام محدد من الظواهر الطبيعية، بالتالي لا أحد ينتظر منه أي خدمة محددة مقابل العبادة. يقال إنه إذا لم يلتزم البشر بالتعاليم الشعائرية كما ينبغي، فإن الوولونكوا سيغضب ويخرج من معتزله لينتقم من عباده على إهمالهم. وعلى العكس من ذلك، حين يمرّ كل شيء كالعادة، يظنّون أنهم سيكونون على ما يرام وأن حدثًا سعيدًا سيحدث. لكنّ فكرة هذه العقوبات المحتملة لم تلد في طبيعة الحال إلا لاحقًا، لتفسير الشعيرة. فبعد أن ترسخ الطقس، بدا طبيعيًا أن يفيد في شيء ما، ومن ثمّ بدا طبيعيًا أن يعرّض إهمال الواجبات المطلوبة المرء إلى خطر ما. لكنّ الطقس لم يؤسس من أجل اتقاء تلك الأخطار الأسطورية أو من أجل ضمان مزايا معينة. كما أن تلك المزايا شديدة التشوش في الأذهان. على سبيل المثال، يعلن الشيوخ بعد انتهاء كل شيء أن الوولونكوا سيرسل المطر إذا كان راضيًا. لكن الاحتفاء بالعيد لا يحدث بهدف الحصول على المطر[22]، بل لأن الأسلاف احتفوا به، ولأن أعضاء

---

(21) يُنظر: Ibid., pp. 227, 248.

(22) إليكم كيف عبّر سبنسر وغيلين في المقطع الوحيد الذي ذكرا فيه وجود علاقة محتملة بين الوولونكوا وظاهرة المطر. بعد بضعة أيام من الشعيرة التي تقام حول كوم الحجارة، «يعلن الشيوخ بأنهم سمعوا الوولونكوا يتكلّم وبأنه راض عمّا حدث وسوف يرسل المطر. وسبب هذه النبوءة هو أنهم سمعوا، مثلما سمعنا، الرعد يدوي على مبعدة». وما يدل على أن إنتاج المطر ليس هو الهدف المباشر للطقس هو أنه لم ينسَب للوولونكوا إلا بعد بضعة أيام من الاحتفال بالشعيرة وعلى أثر ظروف عرضية. وهناك واقعة أخرى تظهر مقدار تشوش أفكار المحليين بهذا الصدد. فبعد بضعة أسطر، يقدّم الرعد بوصفه علامة على استياء الوولونكوا وليس علامة على رضاه. يواصل مؤلفانا قائلين إنه على الرغم من التكهنات، فإن «المطر لم يهطل أبدًا. قال المسنّون إن الوولونكوا كان يزمجر لأنه لم يكن راضيًا» عن طريقة إقامة الشعيرة. هكذا، نرى كيف أن الظاهرة عينها، وهي صوت الرعد، تفسّر أحيانًا بوصفها علامة على حالات ملائمة وأحيانًا أخرى بوصفها إشارة إلى النوايا السيئة.

لكن ثمة تفصيل شعائري فعال مباشرة، في حال قبلنا التفسير الذي يقترحه سبنسر وغيلين. فهما =

العشيرة يحرصون عليه مثلما يحرصون على الالتزام الشديد بمأثور معين، ولأن المرء يخرج منه بانطباع بالراحة المعنوية. أما الاعتبارات الأخرى، فليس لها إلا دور ثانوي؛ والأحرى أنها يمكن أن تفيد في تعزيز سلوك المؤمنين الذي تأمرهم به الشعيرة، غير أنها ليست سبب وجود هذا السلوك.

إنها إذًا مجموعة من الطقوس التي تهدف فحسب إلى إيقاظ أفكار ومشاعر، وربط الحاضر بالماضي، والفرد بالجماعة. ولا يقتصر الأمر على عجزها عن تحقيق غايات أخرى، بل إن المؤمنين أنفسهم لا يطالبونها بأكثر من ذلك. وهذا برهان جديد على أن الحالة النفسانية التي تعيشها الجماعة عندما تتجمع تشكّل حقًا الأساس الوحيد الصلب والمستقر لما يمكن أن نطلق عليه تسمية العقلية الشعائرية. أما المعتقدات التي تعزو إلى الشعائر فاعلية مادية معينة، فهي أمور ثانوية وعرضية، بما أنها يمكن أن تغيب من دون أن تتأثر الشعيرة في جوهرها. هكذا، فإن طقوس الوولونكوا، وبأشدّ مما تفعل الطقوس السابقة، تعرّي - إن جاز القول - الوظيفة الأساس للعبادة الإيجابية.

ومن جانب آخر، إذا كنّا أكّدنا خاصة على هذه الأعياد المهيبة، فذلك بسبب أهميتها الاستثنائية. لكنّ ثمة أعيادًا أخرى لها طابع مطابق تمامًا، إذ يوجد عند الوارامونغا طوطم «الصبي الذي يضحك». يقول سبنسر وغيلين إن تنظيم العشيرة التي تحمل هذا الاسم مماثل للتنظيم الذي نجده في المجموعات الطوطمية الأخرى. ولديها، مثل تلك المجموعات، أمكنتها المقدسة (مونغاي) حيث كان السلف المؤسس أحيا طقوسًا في الأزمنة الخرافية وخلّف مبادئ روحية أصبحت أهل العشيرة؛ كما لا يمكن تمييز الشعائر التي ترتبط بهذا الطوطم من تلك المتعلقة

= يقولان إن تدمير كومة الحجارة يهدف إلى إخافة الوولونكوا ومنعه، بضغط سحري، من مغادرة معتزله. لكنّ هذا التأويل يبدو لنا مشكوكًا فيه جدًا. ففي الظرف الذي تطرقنا إليه، والذي يُعلَن فيه أن الوولونكا مستاء، كان هذا الاستياء يعزى إلى إهمال إخفاء بقايا كومة الحجارة. إذًا، الوولونكا نفسه هو الذي يطالب بهذا الإخفاء على الرغم من أن هذا الأخير لا يهدف إلى إخافته ولا إلى ممارسة نفوذ إكراهي عليه. الأرجح أن هذه مجرد حالة خاصة من قاعدة أكثر عمومية تسري بين الوارامونغا: ينبغي تدمير أدوات العبادة بعد كل طقس. هكذا، يتم انتزاع التزيينات الشعائرية التي يزدان بها الكهنة بعنف بمجرد انتهاء الشعيرة: Ibid., p. 205.

بالطواطم الأخرى الحيوانية أو النباتية[23]. لكن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون لها فاعلية مادية. وهي تتمثّل في مجموعة من أربعة طقوس يكرّر بعضها بعضًا إلى هذا الحد أو ذاك، لكنّها لا تهدف سوى إلى إشاعة التسلية واستثارة الضحك بالضحك، أي باختصار إلى إبقاء المرح والمزاج الحسن في المجموعة التي تختص بهذه الاستعدادات المعنوية[24].

نجد عند الأرونتا أنفسهم أكثر من طوطم لا يتضمن إنتيشيوما أخرى. إذ رأينا أن ثنيات الأرض أو انخفاضاتها التي تعيّن المكان الذي أقام فيه سلف ما تفيد أحيانًا كطواطم[25]، ترتبط بها طقوس يبدو واضحًا أنها لا يمكن أن تتمتع بأي تأثير مادي. فهي لا يمكن أن تتكوّن إلا من تمثيلات تهدف إلى إحياء ذكرى الماضي ولا تستطيع أن تهدف إلى غير هذا الإحياء للذكرى[26].

كما أن هذه الطقوس تسمح لنا في الوقت عينه بفهم أفضل لطبيعة العبادة، إذ تظهر تلك التمثيلات الشعائرية عنصرًا مهمًا في الدين، ألا وهو العنصر الترفيهي والجمالي.

سبق أن سنحت لنا الفرصة لإظهار أن تلك التمثيلات قريبة جدًا من التمثيلات الدرامية[27]. تبدو هذه القرابة بوضوح أكبر في آخر الطقوس التي تحدثنا عنها. فهي لا تستخدم الوسائل عينها التي تستخدمها الدراما الحقيقية، بل تتابع هدفًا من النوع عينه؛ هي غريبة عن أيّ غاية نفعية، وتدفع البشر إلى نسيان العالم الواقعي لتحملهم إلى عالم آخر يشعر فيه خيالهم براحة أكبر؛ إنها تسلّي، بل يحدث أن تتمتع بمظهر التسلية الخارجي، حيث نرى المساعدين يضحكون ويتسلون صراحة[28].

---

(23) يُنظر: Ibid., pp. 207-208.

(24) Ibid., p. 210.

(25) يُنظر قائمة الطواطم التي وضعها شتريلو، الأرقام من 432 إلى 442: Strehlow, vol. 2, p. 72.

(26) يُنظر: Ibid., vol. 3, p. 8.

هناك أيضًا لدى الأرونتا طوطم وورا (Worra) الذي يشبه كثيرًا طوطم «الصبي الذي يضحك» لدى الوارامونغا (Warramunga) (Ibid., et III, p. 124). وورا الذي يعني بالشبان الصغار. يهدف الطقس إلى دفع الشبان إلى مزيد من الاستمتاع بلعبة لابارا (labara)، حول هذه اللعبة، يُنظر: Ibid., vol. 1, p. 55, footnote 1.

(27) يُنظر أعلاه ص 485.

(28) نجد حالة من هذا النوع في: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 204.

بل إن الشعائر التمثيلية والتسالي الجماعية قريب بعضها من بعض بحيث نستطيع الانتقال بينها من دون أن نشعر بانقطاع في مسراها. تتميز الطقوس الدينية المحض بوجوب إقامتها على أرض مكرّسة، تستبعد منها النساء وغير المتلقنين[29]. لكنّ ثمة طقوسًا أخرى يمّحي فيها هذا الطابع الديني نوعًا ما من دون أن يختفي بالكامل. وهي تقام خارج الأرض التي تُقام فيها الطقوس عادة، ما يبرهن أنها دنيوية بدرجة ما؛ لكن لا يُقبل فيها الدنيويون، أي النساء والأطفال. إنها إذًا على الحدود بين الميدانين. وهي تتعلّق عمومًا بشخصيات أسطورية، لكن ليس لها مكان نظامي في أطر الدين الطوطمي. إنها أرواح، مؤذية في معظم الأحيان، ترتبط بالسحرة أكثر ممّا ترتبط بالمؤمنين العاديين، أشبه بالغول الذي لا يؤمنون به بقدر من الجدّية واليقين الحازم يماثل القدر الذي يبدونه لدى إيمانهم بالطوطمية المحض[30]. ومع تراخي الرابط بين تاريخ القبيلة والحوادث والشخصيات الممثلة، تتّخذ تلك الحوادث والشخصيات هيئة أقل واقعية وتتبدل طبيعة الطقوس الموافقة. هكذا، ندخل بالتدرّج في عالم الفانتازيا المحض، وننتقل من الشعيرة التذكارية إلى الكوروبوري الفظة، وهي مجرد استمتاع عام ما عاد فيه ما هو ديني، ويتسنّى لأي كان المشاركة فيه. بل ربما تكون لتمثيلات غاية وحيدة هي حاليًا التسلية بشعائر قديمة تبدّلت صفتها. واقع الأمر أن الحدود بين هذين النوعين من الطقوس متذبذبة إلى حدّ أنه يستحيل أن نعرف بدقة إلى أيّ من النوعين تنتسب[31].

---

(29) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 118, footnote 2, pp. 618 ff., and *Northern Tribes*, pp. 716 ff.

ثمة طقوس مقدسة لا تستبعد منها النساء بالكامل، يُنظر على سبيل المثال:

Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 375 ff.;

لكنّها الاستثناء.

(30) يُنظر: Ibid., pp. 210 ff, and *Native Tribes*, pp. 329 ff.

(31) إنها على سبيل المثال حالة كوروبوري المولونغا عند البيتا بيتا في كوينزلاند والقبائل المجاورة، يُنظر: Walter Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines* (Brisbane: E. Gregory, 1897), pp. 120 ff.

نجد معلومات عن الكوروبوري العادية في: Edward C. Stirling, in: *Report of the Horn Expedition to Central Australia* (London: Dulau and Co.; Melbourne: Melville, Mullen and Slade, 1896), part 4, p. 72, and Roth, Ibid., pp. 117 ff.

بات معلومًا أن الألعاب وأشكال الفن الرئيسة ولدت في ما يبدو من الدين وأنها احتفظت لوقت طويل بطابع ديني[32]. وفي وسعنا أن نعاين الأسباب التي أدّت إلى ذلك التحوّل، ذلك أن العبادة، ولئن كانت تسعى إلى غايات أخرى، فإنها كانت بالنسبة إلى البشر نوعًا من التسلية. ولم يؤدِّ الدين هذا الدور مصادفة، أو بفضل لقاء سعيد، بل بضرورة تمليها طبيعته. وبالفعل، على الرغم من أن الفكر الديني شيء آخر تمامًا مثلما أظهرنا، ليس نسقًا من الخيال، فإن الوقائع التي يتوافق معها لا تفلح في التعبير عن نفسها دينيًا، إلا إذا بدّل الخيال هيئتها. البون شاسع بين المجتمع مثلما هو عليه موضوعيًا والأشياء المقدسة التي تمثّله رمزيًا. وجب أن يؤوّل الانطباعات التي تشكلت حقًا عند البشر ويطوّرها ويحوّلها، إذ إنها كانت المادة الأولية لهذا البنيان، بحيث ما عاد التعرّف إليها ممكنًا. فعالم الأشياء المقدسة هو إذًا وبشكله الخارجي فحسب عالم خيالي جزئيًا، وهو بذلك أكثر استعدادًا لتقبّل إبداعات الذهن الحرّة. كما أن المهمة الفريدة المتمثلة في التعبير عن الواقعي بمساعدة رموز ملائمة لا تكفي لأن تنشغل بها القوى الفكرية التي تفيد في صنع عالم الأشياء المقدسة، وذلك بسبب كثافة تلك القوى واضطرابها. يبقى دائمًا فائض متوافر عمومًا ويسعى إلى أن يُستخدم في أعمال إضافية، فائضة وكمالية، أي في أعمال فنية. والأمر يسري على الممارسات مثلما يسري على المعتقدات، إذ تتجلى حالة الفوران التي يعيشها المؤمنون المتجمعون بالضرورة عبر حركات طافحة بالحيوية لا تخضع بسهولة لغايات محددة بدقة مفرطة. إنها تنفلت جزئيًا من دون هدف وتنتشر لمجرد متعة الانتشار، وتستمتع في ضروب الألعاب كافة. كذلك، وما دامت الكائنات التي تتوجه إليها العبادة خيالية، فهي غير ملائمة لاحتواء هذه الحيوية المفرطة وضبطها؛ ولا بد من ضغط الوقائع الملموسة والمقاومة لإلزام النشاط بإجراء تكيف دقيق واقتصادي. لذلك، يتعرض المرء للالتباسات عندما يعتقد أن عليه، كي يفسّر الشرائع، أن يخصص لكل محاكاة موضوعًا دقيقًا وسبب وجود محددًا. فبعض ضروب المحاكاة ليس فيها أي فائدة؛ وهي مجرد تلبية لحاجة الفعل والتحرك والمحاكاة التي يشعر بها المؤمنون. فنراهم يقفزون ويدورون

---

(32) حول هذه المسألة، يُنظر خاصة العمل الجميل الذي أنجزه كولن بعنوان: Stewart Culin, «Games of the North American Indians,» *24th Report of the Bureau of American Ethnology* (1907).

ويرقصون ويصيحون ويغنون من دون أن يكون ممكنًا دائمًا إضفاء معنى على هذا الهياج.

هكذا، لو لم يمنح الدين مكانًا لتركيبات الفكر والنّشاط الحرة، واللعب والفن وكل ما يجدد الروح التي تنهكها عبودية الكدح اليومي، لما كان ما هو عليه؛ ذلك لأن الأسباب التي دعت إلى وجوده تجعل منه ضرورة. إن الفن ليس مجرد تزيين خارجي تتحلى به العبادة لتخفي ما يمكن أن يكون مفرطًا في تقشفه وخشونته، بل إن العبادة بذاتها فيها ما هو جمالي. وبسبب العلاقات المعروفة التي تقيمها الميثولوجيا مع الشعر، أراد بعضهم أحيانًا أن يضع الميثولوجيا خارج الدين[33]. لكن في الحقيقة، ثمة شعر ملازم لكل دين. وتظهر الطقوس التمثيلية التي قمنا بدراستها هذا المظهر في الحياة الدينية على نحو ملموس، فما من شعيرة لا تتضمنه بدرجة ما.

سوف نرتكب بالتأكيد خطأً جسيمًا إن لم نرَ في الدين إلا هذا المظهر الوحيد، أو إذا بالغنا في أهميته. عندما لا تعود شعيرة تفيد إلا في التسلية، فهي تفقد صفتها كشعيرة. أما القوى المعنوية التي تعبّر عنها الرموز الدينية فهي قوى واقعية، يسعنا الاعتماد عليها وأن نفعل بها ما نشاء. ففي حين أن العبادة لا تهدف إلى إنتاج آثار مادية بل تقتصر عمدًا على التأثير في الأرواح، يمارَس فعلها باتجاه آخر وليس كمجرد عمل فني. أما التصورات التي تقوم بإيقاظها وإبقائها في دواخلنا، فهي ليست صورًا عبثية لا تتوافق مع شيء في الواقع، ونستدعيها من دون هدف لمجرد الاستمتاع بها وهي تظهر وتتحد أمام أعيننا. لكنّها ضرورية أيضًا لحسن سير حياتنا المعنوية بقدر ضرورة الأغذية للإبقاء على حياتنا المادية؛ فعبر هذه التصورات، تؤكد المجموعة ذاتَها وتحافظ على ديمومتها، ونحن نعلم مدى ضرورة الجماعة للفرد. إذًا، الشعيرة شيء آخر غير اللعب؛ إنها تنتمي إلى الحياة الجدية. ولكن على الرغم من أن العنصر غير الواقعي والخيالي ليس جوهريًا فيها، فإن له شأنًا لا يستهان به. إنه يساهم من جانب في هذا الشعور بالسلوان الذي يستقيه المؤمن من إنجاز فروض الشعيرة؛ لأن التسلية هي أحد أشكال هذا التجديد المعنوي

(33) يُنظر أعلاه ص 103.

الذي هو الهدف الرئيس للعبادة الإيجابية. فبعد أن ننجز واجباتنا الشعائرية، ندخل الحياة الدنيوية بمزيد من الشجاعة والإقدام، ليس لمجرد أننا تواصلنا مع مصدر علْوي للطاقة، بل كذلك لأن قوانا تمتص مجددًا ما يمنحها القدرة على أن تحيا لبعض الوقت حياة أقل توترًا وأكثر يسرًا وحرّية. من هذا الجانب، يتمتع الدين بفتنة لا تقلّ عما يتمتع به من ضروب الجاذبية الأخرى.

هذا هو السبب في أن مجرد فكرة إقامة طقس ديني مهما تكن أهميته تستثير بصورة طبيعية فكرة العيد. وعلى عكس ذلك، يتمتع أي عيد، حتى حين تكون أصوله دنيوية محض، ببعض سمات الطقس الديني لأنه يفضي في الأحوال كلها إلى تقريب الأفراد وتحريك الجموع، وبالتالي استثارة فوران، لا بل هذيان، ليس عديم الصلة بالحالة الدينية. ويشعر الإنسان بأنه حُمل إلى خارج نفسه وبات غافلًا عن مشاغله وهمومه العادية. هكذا، نرى في الجانبين التجليات عينها: صيحات وأغان وموسيقى وحركات عنيفة ورقصات وبحث عن مثيرات ترفع السوية الحيوية، وهلمّ جرّا. وكثيرًا ما نلاحظ أن الأعياد الشعبية تفضي إلى ضروب الإسراف، فتختفي عن أنظارنا الحدود الفاصلة بين الشرعي واللاشرعي[34]؛ كما توجد طقوس دينية تحدد ما يشبه حاجة لانتهاك أكثر القواعد احترامًا في العادة[35]. صحيح أن ذلك لا يعني عدم ضرورة التمييز بين شكلي النشاط العام هذين. فالاستمتاع البسيط، الكوروبوري الدنيوية، ليس له هدف جاد، في حين أن الطقس الشعائري في مجمله له دائمًا هدف جاد. لكن، يجب أن نشير إلى أنه ربما لا يوجد استمتاع حيث لا يكون للحياة الجادة صدًى ما. في الحقيقة، إن الفارق هو بالأحرى في تفاوت تناسب جمع هذين العنصرين معًا.

---

(34) ولا سيما في المجال الجنسي. في الكوروبوري العادية، تكون الإباحات الجنسية متواترة، يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, pp. 96-97, and *Northern Tribes*, pp. 136-147.

حول الإباحات الجنسية في الأعياد الشعبية عمومًا، يُنظر:

Alfred Hagelstange, *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter* (Leipzig, 1898), pp. 221 ff.

(35) لذلك، لا بدّ من انتهاك قواعد الزواج الخارجي في أثناء بعض الطقوس الدينية (يُنظر أعلاه ص 292). ربما ينبغي ألا ننسب إلى تلك الضروب من الإباحة معنى شعائريًا دقيقًا. إنها مجرد نتيجة آلية لحالة فرط التهيج التي يؤدي إليها الطقس. وهي مثال على هذه الشعائر التي ليس لها هدف معين بذاتها وهي ليست أكثر من تفريغ للنشاط (يُنظر أعلاه ص 488). حتى المحلي نفسه لا ينسب إليها غاية محددة، بل يقال فحسب إن الشعيرة لن تؤدي مفاعيلها وسيفشل الطقس إذا لم ترتكَب هذه الضروب من الإباحة.

III. الالتباس الوظيفي في الاحتفاليات المدروسة المختلفة؛ إنه يحلّ بعضها محلّ بعض

ثمة واقعة أكثر عمومية تأتي لتؤكد الآراء السابقة.

ففي الكتاب الأول الذي نشره سبنسر وغيلين، قدّما الإنتيشيوما بوصفها كيانًا شعائريًا محددًا تمامًا؛ كانا يتحدثان عنها بوصفها عملية تهدف حصرًا إلى ضمان إعادة إنتاج النوع الطوطمي، وبدا أنها فقدت بالضرورة كل معنى لها خارج إطار هذه الوظيفة الوحيدة. لكنّهما في كتابهما **القبائل الشمالية في وسط أستراليا** تحدثا بطريقة أخرى، وربما من دون أن يتنبها إلى ذلك. إذ اعترفا بأن الطقوس عينها يمكن أن توجد من دون تمييز في الإنتيشيوما الحقيقية أو في شعائر التلقين[36]. إنها تفيد إذًا إما في صنع حيوانات النوع الطوطمي ونباتاته، وإما في منح المبتدئين الصفات اللازمة كي يصبحوا أعضاء نظاميين في مجتمع الرجال[37]. من وجهة النظر هذه، تبدو الإنتيشيوما بمظهر جديد، إذ لم تعد آلية شعائرية متمايزة تستند إلى مبادئ خاصة بها، بل تطبيقًا خاصًا لطقوس أكثر عمومية ويمكن استخدامها لغايات شديدة التباين. وهذا هو السبب في أن المؤلّفين في كتابهما الجديد كرّسا قبل الحديث عن الإنتيشيوما والتلقين فصلًا خاصًا للطقوس الطوطمية عمومًا، بغضّ النظر عن شتى الأشكال التي يمكن أن تتخذها وفق الغايات التي تستخدم من أجلها[38].

لم يستثر هذا الغموض المتأصل في الطقوس الطوطمية لدى سبنسر وغيلين إلا الاستنكار وبأسلوب غير مباشر تقريبًا؛ لكنّ شتريلو أكّده أخيرًا بأوضح العبارات. يقول: «حين يمر المبتدئون الشبان بطقوس التلقين المختلفة، تنفّذ أمامهم سلسلة من الطقوس التي لا تهدف إلا إلى إكثار الطوطم المقابل وجعله

---

(36) إليكم التعبيرات التي يستخدمها سبنسر وغيلين: «إنها (الطقوس المتعلقة بالطواطم) كثيرًا ما تكون، لكن ليس دائمًا، مرتبطة بتلك التي تخص تلقين الشبان، أو أنها جزء من الإنتيشيوما»:
Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 178.

(37) نحن نترك جانبًا مسألة معرفة ماهية هذا الطابع، لأنها ستقودنا إلى تفاصيل طويلة جدًا وتقنية جدًا وتتطلب لهذا السبب معالجتها على حدة. من جانب آخر، لا تهم هذه المسألة الاقتراحات المطروحة في هذا الكتاب.

(38) إنه الفصل السادس المعنون: «Ceremonies connected with the totems» (الطقوس المرتبطة بالطواطم)، في كتاب: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*.

يزدهر، على الرغم من أنها تعيد شعائر العبادة بمعنى الكلمة بتفاصيلها المميزة (المقصود هي الشعائر التي يطلق عليها سبنسر وغيلين تسمية إنتيشيوما)»[39]. إذًا، الطقس عينه يفيد في الحالتين، والاسم وحده يختلف. وحين يهدف الطقس على نحو خاص إلى إعادة إنتاج النوع، تطلق عليه تسمية مباتجالكاتيوما ولا تطلق عليه تسمية إنتيشيوما إلا عندما يشكّل إجراءً للتلقين[40].

لكن عند الأرونتا، يتمايز هذان النوعان من الطقوس ببعض الخصائص الثانوية. فعلى الرغم من أن قوام الشعيرة واحد في الحالتين، إلا أننا نعلم أن إراقة الدماء وبصورة أعمّ القرابين المميزة لإنتيشيوما الأرونتا غير موجودة في طقوس التلقين. فضلًا عن ذلك، وفي حين أن الإنتيشيوما لدى هذا الشعب تجري في مكان تحدده التقاليد بانتظام ويكون المرء فيه مرغمًا على أن يحج إليه، فإن مشهد طقوس التلقين يكون اصطلاحيًّا محض[41]. لكن عندما تتكون الإنتيشيوما من تمثيل درامي بحت كما هي الحالة عند الوارامونغا، يكون عدم التمييز كاملًا بين الشعيرتين. ففي كل منهما، تحيا ذكرى الماضي وتفعّل الأسطورة وتمثَّل ولا يمكن تمثيلها بأسلوبين مختلفين اختلافًا ملموسًا. بالتالي، يؤدي طقس واحد وظيفتين متمايزتين وفق الظروف[42].

---

(39) Strehlow, vol. 3, pp. 1-2.

(40) هكذا يمكن تفسير الخطأ الذي يعيب شتريلو على سبنسر وغيلين اقترافه؛ إذ طبقا على إحدى طرائق الشعيرة المصطلح الملائم بصورة أكثر خصوصية للطريقة الأخرى. لكن في هذه الشروط، لا يبدو الخطأ جسيمًا بالقدر الذي ينسبه إليه شتريلو.

(41) بل لا يمكن أن يكون له طابع آخر. وبالفعل، بما أن التلقين احتفال قبَلي، فإن الاحتفال بتلقين المبتدئين من الطواطم المختلفة يتم في الوقت عينه. وتتعلق الطقوس التي تتوالى على هذا النحو في المكان عينه دائمًا بطواطم عدة، وينبغي بالتالي أن تقام خارج المحال التي ترتبط بها وفق الأسطورة.

(42) نستطيع الآن أن نفسّر لماذا لم ندرس في أي مكان شعائر التلقين بذاتها: ذلك أنها لا تتشكّل وفق كيان شعائري، بل تتشكل من كوكبة من شعائر مختلفة الأنواع. توجد خاصة محرمات وشعائر زهدية وطقوس تمثيلية متمايزة عن الشعائر التي تقام في أثناء الإنتيشيوما. اضطررنا إذًا إلى تفكيك هذا النسق المركّب ومعالجة كل من الشعائر الأولية التي تكوّنه على حدة، عبر تصنيفها مع الشعائر المشابهة التي لا بد من مقارنتها بها. من جهة أخرى، رأينا (ص 388 وما تلاها) أن التلقين كان نقطة انطلاق لدين جديد ينزع إلى تجاوز الطوطمية. لكنّنا اكتفينا من هذا الدين بإظهار أن الطوطمية تتضمن بذرته؛ ولم تكن علينا متابعة تطوره. يتمثل موضوع هذا الكتاب في دراسة المعتقدات والممارسات الأولية؛ وعلينا إذًا التوقف عند اللحظة التي تؤدي فيها إلى ولادة أشكال أكثر تعقيدًا.

بل يمكن أن تكون لهذا الطقس استخدامات أخرى. فنحن نعرف أنه ينبغي ألا ترى النساء الدم وهو يسيل لأنه شيء مقدس. لكن يحدث أن يندلع شجار في حضورهنّ وينتهي بسفك للدماء. هكذا، تكون مخالفة شعائرية ارتُكبت. والحال أنه عند الأرونتا، يجب على الشخص الذي سال دمه أولًا، ولإصلاح هذا الخطأ «أن يقيم طقسًا يرتبط إما بطوطم أبيه وإما بطوطم أمه»[43]؛ يحمل هذا الطقس اسمًا خاصًا، ألوا أوباريليما (Alua uparilima)، أي غسل الدم. لكنّ هذا الطقس لا يختلف بذاته عن الطقوس التي تقام في أثناء التلقين أو في الإنتيشيوما، فهو يمثّل حدثًا من التاريخ القديم. وهو بالتالي يمكن أن يفيد أيضًا إما للتلقين وإما للتأثير في النوع الطوطمي وإما للتكفير عن تدنيس للمقدسات. وسنرى لاحقًا كيف يمكن أيضًا أن يقوم طقس طوطمي مقام شعيرة جنائزية[44].

سبق أن أشار السيدان هوبير وموس إلى التباس وظيفي من النوع عينه في حالة التضحية، ولا سيما في حالة التضحية الهندوسية[45]. إذ أظهرا كيف أن تضحية المناولة والتضحية التكفيرية وتضحية النذر وتضحية العقد ليست إلا تنوعات لآلية واحدة وحيدة. ونحن نرى الآن أن الواقعة أكثر بدائية بكثير وأنها لا تقتصر أبدًا على مؤسسة التضحية. وربما لا توجد شعيرة خالية من مثل هذا الغموض. كذلك يفيد القدّاس في احتفالات الزفاف مثلما يفيد في عمليات الدفن؛ وهو يفتدي خطايا الموتى، ويضمن للأحياء حظوة المعبود، وما إلى ذلك. إن الصيام تكفير وعقوبة؛ لكنه أيضًا تحضير للمناولة؛ بل إنه يمنح فضائل إيجابية. يبرهن هذا الالتباس أن الوظيفة الحقيقية لشعيرة ما لا تتمثل في الآثار الخاصة والمحددة التي يبدو أنها تستهدفها، والتي تتميّز بها عادة، بل بفعل عام قابل لاتخاذ أشكال مختلفة بحسب الظروف على الرغم من بقائه كما هو دائمًا وفي كل مكان. والحال أن هذا بالضبط ما تفترضه النظرية التي اقترحناها. فإذا كان دور العبادة الحقيقي يتمثل في أن يوقظ عند المؤمنين حالة نفسية معينة، تتكون من القوة المعنوية والثقة، وإذا

(43) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 463.

إذا كان الفرد يستطيع، بحسب مشيئته، أن يقيم طقسًا إما للطوطم الأبوي وإما للطوطم الأمومي، فلأنه من طبيعة هذا وذاك، للأسباب المعروضة أعلاه (ص 248).

(44) يُنظر أدناه، الفصل الخامس، الصفحة 503.

(45) يُنظر: Henri Hubert and Marcel Mauss, «Essai sur le sacrifice,» dans: *Mélanges d'histoire des religions* (Paris: F. Alcan, 1909), p. 83.

كانت شتى الآثار المنسوبة إلى الشعائر لا تعود إلا إلى نزوع ثانوي ومتقلب لهذه الحالة الأساس، فليس هناك ما يفاجئ في أن تبدو شعيرة معينة كأنها تنتج آثارًا متعددة، مع احتفاظها بالتركيب عينه وبالبنية عينها. ذلك أن الاستعدادات الذهنية التي تتمثّل وظيفة الشعيرة الدائمة في إثارتها تبقى عينها في جميع الأحوال؛ وهي ترتبط بواقعة أن المجموعة متجمعة ولا ترتبط بالأسباب الخاصة التي دفعتها إلى الاجتماع. وهي من جانب آخر، تفسّر بطريقة تختلف باختلاف الظروف التي تنطبق عليها. هل نرغب في الحصول على نتيجة مادية؟ سوف تدفعنا الثقة التي نشعر بها إلى الاعتقاد بأن هذه النتيجة حدثت أو ستحدث بالوسائل المستخدمة. هل اقترفنا ذنبًا نريد التكفير عنه؟ سوف تفضي بنا حالة الطمأنينة المعنوية عينها إلى أن ننسب إلى الإيماءات الشعائرية فضائل تكفيرية. هكذا، ستبدو الفاعلية الظاهرية وكأنها تتغيّر في حين أن الفاعلية الحقيقية تبقى كما هي، وستبدو الشعيرة كأنها تقوم بوظائف متنوعة على الرغم من أنه ليس لها في واقع الأمر إلا وظيفة واحدة لا تتبدل.

على عكس ذلك، مثلما يمكن أن تفضي الشعيرة عينها إلى غايات عدة، يمكن أن تنتج شعائر عدة المفعول عينه وأن يحل بعضها محل بعض. فلضمان تكاثر النوع الطوطمي، نستطيع بالقدر عينه اللجوء إلى القرابين أو إلى ممارسات التلقين أو إلى تمثيلات تحيي ذكرى الماضي. إن هذه القابلية لدى الشعائر لحلول بعضها محل بعض تثبت مجددًا مرونتها وكذلك العمومية القصوى للفعل المفيد الذي تمارسه. الأساس في الأمر هو أن يجتمع الأفراد، وأن يشعروا بمشاعر مشتركة وأن يعبّروا عنها بأفعال مشتركة؛ أما الطبيعة الخاصة لهذه المشاعر والأفعال، فهي أمر ثانوي وعارض نسبيًا. فكي تدرك المجموعة نفسها، ليست بحاجة إلى القيام بضروب محاكاة محددة دون سواها. يجب أن تتشارك في فكر واحد وفي نشاط واحد؛ لكنّ الأشكال الحسية لهذا التشارك قليلة الأهمية. لاشكّ في أن تحديد هذه الأشكال الخارجية ليس وليد المصادفة، بل له أسبابه؛ لكنّ هذه الأسباب لا تتعلق بما هو جوهري في العبادة.

كل شيء يعيدنا إذًا إلى الفكرة عينها: أن الشعائر هي قبل كل شيء الوسيلة التي تستخدمها المجموعة الاجتماعية لإعادة إثبات نفسها دوريًا. وربما يسعنا من ذلك التوصل إلى أن نستعيد افتراضيًا بناء الطريقة التي يُعتقد أن العبادة

الطوطمية وُلدت بحسبها بداية. يجتمع أشخاص يشعرون بأنهم موحدون جزئيًا بصلات الدم، لكنهم موحدون أيضًا وعلى نحو أقوى باشتراك المصالح والتقاليد، يجتمعون ويدركون وحدتهم المعنوية. وللأسباب التي سبق أن عرضناها، يتوصلون إلى تصور هذه الوحدة في شكل شديد الخصوصية من الجوهرية المشتركة: ينظرون إلى أنفسهم بأنهم ينتمون إلى طبيعة حيوان معيّن. في هذه الشروط، لن يكون أمامهم إلا أسلوب واحد لتأكيد وجودهم الجماعي: إنه تأكيد أنفسهم بوصفهم حيوانات من هذا النوع عينه، ولا يقومون بذلك في سرائرهم فحسب، بل بأفعال مادية. إنها أفعال سوف تشكّل مضمون العبادة، ولن تستطيع في طبيعة الحال أن تتمثّل إلا في حركات يقلّد فيها الإنسان الحيوانَ الذي يتماهى به. وإذا ما فهمنا شعائر المحاكاة على هذا النحو، فإنها تبدو لنا كأنها أول شكل للعبادة. وسنجد أن ذلك يعني أن ننسب دورًا تاريخيًا معتبرًا حقًا إلى ممارسات تبدو للوهلة الأولى ألعابًا طفولية. لكن مثلما سبق أن أظهرنا، إن ضروب المحاكاة الساذجة والخرقاء، هذه الطرائق الفظة في التمثيل، تترجم شعورًا بالفخر والثقة والتبجيل وتديمه، شعورًا تمكن مقارنته تمامًا بالشعور الذي يعبّر عنه المؤمنون من الأديان الأكثر مثالية حين يعلنون أثناء اجتماعهم بأنهم أبناء الله العلي القدير. ففي كلتا الحالتين، نجد أن هذا الشعور مجبول من الانطباعات عينها بالأمان والاحترام اللذين تثيرهما في السرائر الفردية هذه القوة المعنوية العظيمة التي تسيطر عليهم وتدعمهم، أي القوّة الجماعية.

أما الشعائر الأخرى التي درسناها، فهي على الأرجح لا تعدو كونها طرائق في هذه الشعيرة الأساس. وبعد إقرار الرباط الوثيق بين الحيوان والإنسان، ساد إحساس ملحّ بضرورة ضمان التكاثر المنتظم للنوع الطوطمي، وأصبح هذا التكاثر الموضوع الرئيس في العبادة. هكذا، أصبحت ممارسات المحاكاة التي لم يكن لها في البداية على الأرجح إلا غاية معنوية خاضعة لغاية نفعية ومادية، وتصورها البشر بوصفها وسائل لإحداث النتيجة المرغوبة. ولكن، على أثر تطور ميثولوجيا البطل السلف الذي كان يُخلَط في البداية بينه وبين الحيوان الطوطمي، وبعد تمايزه منه أكثر، وبعدَ تشكّل صورة أكثر شخصية، حلّ تقليد السلف محل تقليد الحيوان أو توضّع إلى جانبه، وحلّت الطقوس التمثيلية محل شعائر المحاكاة أو استكملتها. أخيرًا، ومن أجل ضمان أقوى لبلوغ الهدف المرجو، شعر الناس

بالحاجة إلى تطبيق جميع الوسائل المتوافرة لديهم. كان تحت تصرفهم مخزون القوى الحية المتراكمة في الصخور المقدسة فاستخدموها. وبما أن دم الإنسان له طبيعة الصخور المقدسة عينها، فقد استُخدم وأريق للغاية عينها. وعلى العكس من ذلك، وبسبب هذه القرابة عينها، استخدم الإنسان لحم الحيوان لترميم مادته الخاصة. من هنا، انبثقت شعائر القربان والمناولة. لكن في نهاية المطاف، لا تعدو هذه الممارسات المختلفة كونها تنويعات موضوع واحد وحيد؛ إذ نجد في الأساس وفي كل مكان الحالة الذهنية عينها، مؤوّلة بأسلوب مختلف بحسب الأوضاع والمراحل التاريخية واستعدادات المؤمنين.

الفصل الخامس

الشعائر التكفيرية والتباس مفهوم المقدّس

على الرغم من الاختلافات الكبيرة في طبيعة المحاكاة التي تتضمنها الشعائر الإيجابية المختلفةالتي قمنا باستعراضها، فإنها تتمتع بطابع مشترك؛ فهي جميعًا تُؤدّى في حالة من الثقة والحبور، بل والحماسة. وعلى الرغم من أن انتظار حدث مستقبلي ومحتمل لا يمرّ من دون شيء من انعدام اليقين، إلا أن هطول المطر حين يأتي الموسم أمر طبيعي، وكذلك تكاثر الأنواع الحيوانية والنباتية بانتظام. أثبتت التجارب المعادة مرارًا وتكرارًا أن الشعائر تؤدي من حيث المبدأ إلى التأثير المرجو منها، والذي هو علة وجودها. يؤدّي المؤمنون الشعائر بأمان، وهم يستمتعون بالحدث السعيد الذي يحضّرون له ويعلنون عنه. أما الحركات التي ينفذونها، فهي من طبيعة هذه الحالة الذهنية؛ فهي من دون شك تتسم بالجدية التي يقتضيها دائمًا الوقار الديني، لكنّ هذه الجدية لا تستبعد الحماسة ولا الفرح.

إنها احتفالات مرحة. لكن توجد أيضًا احتفالات حزينة تهدف إلى مواجهة مصيبة، أو ببساطة إلى التذكير بها والتأسّي عليها. لهذه الشعائر شكل شديد الخصوصية سنسعى إلى تمييزه وتفسيره. كما يزيد من ضرورة دراستها على حدة أنها ستكشف لنا مظهرًا جديدًا للحياة الدينية.

نقترح أن نطلق صفة تكفيرية على الطقوس التي هي من هذا النمط. وبالفعل، يتمتع فعل كفّر (Piaculum) بميزة تتمثل في أنه مع إيقاظه لفكرة التكفير، يحمل

دلالة أكثر اتساعًا بكثير. فكل مصاب وكلّ ما يعود إلى الفأل السيئ وكل ما يستثير مشاعر القلق أو الخشية يتطلب تكفيرًا، وبالتالي يوصف بالتكفيري[1]. تبدو الكلمة إذًا ملائمة جدًا للإشارة إلى الشعائر التي تقام في حالة القلق أو الحزن.

I. شعائر الحداد الإيجابية – توصيف تلك الشعائر

يمنحنا الحداد مثالًا أول مهمًا على الشعائر التكفيرية.

لكن لا بد من التمييز بين مختلف الشعائر التي تشكّل الحداد. فمنها ما يتمثل بضروب من الامتناع المحض، حيث يحرّم التلفظ باسم الميت[2]، والإقامة في المكان الذي حدثت الوفاة فيه[3]؛ ويجب على الأقارب، ولا سيما الإناث، الامتناع عن أي تواصل مع الأجانب[4]؛ كما تُعلق جميع الانشغالات الحياتية المعتادة، مثلما يحدث في أوقات الأعياد[5]، وهلمّ جرّا. إذ تنتمي هذه الممارسات كلها إلى العبادة السلبية، ويمكن تفسيرها بمثل ما تفسّر به الشعائر من النوع عينه، بالتالي فليس علينا أن نهتم بها هنا. وهي تنبع من أن الميت كائن مقدس. وبالتالي، فكل ما هو، أو كان، ذا صلة به يجد نفسه بالسراية في حالة دينية تستثني أي اتصال مع أشياء الحياة الدنيوية.

لكنّ الحداد ليس مصنوعًا من المحرمات الواجب الالتزام بها فحسب، بل يتطلب أفعالًا إيجابية يؤديها الأقارب ويخضعون لها في آن واحد.

---

(1) *Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant* (Paul ex Fest., p. 244, éd. Muller).

تستخدم كلمة (piaculum) أيضًا كمرادف لكلمة المصيبة. يقول بلين: «*Vetonica herba tantum gloriae habet ut domus in qua sala sit tula existimetur a piaculis omnibus*» (المجلد 25، 8، 46).

(2) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1899), p. 526, and Erhard Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908), p. 239.

يراجع أعلاه ص 417.

(3) يُنظر: R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (Melbourne: J. Ferris, 1878), vol. 1, p. 106; James Dawson, *Australian Aborigines* (Australia, 1881), p. 64, and Eylmann, p. 239.

(4) يُنظر: Dawson, p. 66, and Eylmann, p. 241.

(5) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 502, and Dawson, p. 67.

في أغلب الأحيان، تبدأ هذه الشعائر منذ اللحظة التي تبدو فيها الوفاة وشيكة. إليكم مشهدًا شهده سبنسر وغيلين لدى الوارارمونغا: كان طقس طوطمي قد انتهى من فوره وأخذت فرقة المؤدين والمشاهدون يغادرون المكان المقدس، عندما ارتفعت فجأة صرخة مدوية من المخيم؛ كان رجل يحتضر فيه. على الفور، شرعت الفرقة كلها تركض بأسرع ما يمكن وبدأ معظم أفرادها يطلقون الصرخات وهم يركضون. ويتابع هذان الراصدان: «كان بيننا وبين المخيم جدول عميق يجلس على ضفته رجال عدة؛ كانوا مبعثرين، خافضين رؤوسهم بين ركبهم، يبكون وهم يتأوّهون. ولمّا عبرنا الجدول، وجدنا أن المخيم تفكك بموجب العادة. كانت نساء أتيْنَ من جميع الاتجاهات ممددات على جسد المحتضر، في حين كانت أخريات واقفات أو راكعات حوله، وكل منهن تغرس في أعلى رأسها النهاية الحادة للعصا المستخدمة في استخراج البطاطا الحلوة، محدِثة بذلك جروحًا يتدفق منها الدم على وجهها. في الوقت عينه، كنّ يطلقن عويلًا متواصلًا. وفي هذه الأثناء، سارع الرجال للقدوم؛ ارتموا بدورهم أيضًا على الجسد بينما نهضت النساء؛ وبعد بضع لحظات، لم تعد تُرى إلا كتلة متراصة من الأجسام المتعانقة. وإلى الجانب، جلس ثلاثة رجال من طبقة الثابونغارتي (Thapungarti) لا يزالون يحملون تزييناتهم الطقسية، يطلقون عويلًا حادًا وهم يديرون ظهورهم إلى المحتضر. وبعد دقيقة أو اثنتين، سارع رجل آخر من الطبقة عينها إلى المكان وهو يصرخ من الألم ويلوّح بسكّين حجرية. وفور وصوله المخيم، أحدث جروحًا عميقة في فخذيه وعضلاته حتى أصبح عاجزًا عن الوقوف، وانتهى به الأمر للسقوط أرضًا وسط مجموعة؛ أخرجته امرأتان أو ثلاث نساء من أقاربه من هناك ووضعن شفاههن على الجروح الفاغرة، في حين استلقى هو بلا حراك على الأرض». لم يمت المريض إلا في وقت متأخر من المساء. وفور لفظة آخر أنفاسه، عاد المشهد عينه طازجًا. لكن في هذه المرة، كان العويل أشدّ حدّة. وكان الرجال والنساء تملّكهم جنون حقيقي، وراحوا يركضون مهتاجين ويجرّحون أنفسهم بالسكاكين وبالعصي المدببة؛ وكانت النساء يضرب بعضهن بعضًا من دون أن تسعى أي منهن إلى اتقاء الضربات؛ أخيرًا وبعد ساعة، سار موكب في ضوء المشاعل عبر السهل حتى الشجرة التي سجّيَ الجثمان على أغصانها[6].

---

(6) يُنظر: B. Spencer and F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan; New York: Macmillan, 1904), pp. 516-517.

مهما يكن عنف هذه التظاهرات، فإن آداب السلوك تضبطها بدقة. لأن العادة هي التي تعيّن الأفراد الذين يجرّحون أنفسهم ويدمونها، إذ ينبغي أن تكون بينهم وبين الميت علاقات قربى محددة. هكذا، وفي الحالة التي رصدها سبنسر وغيلين عند الوارامونغا، كان من يجرحون أفخاذهم هم جدّ المتوفى لأمه وخاله وعمه وشقيق زوجته[7]. ثمة آخرون ينبغي لهم أن يحلقوا السالفين والشعر ثمّ أن يعفروا فروات رؤوسهم بالتراب الكلسي. أما النساء، فالتزاماتهن صارمة صرامة خاصة، إذ يجب عليهن أن يحلقن شعورهن ويعفّرن بالتراب الكلسي أجسادهن كلها؛ وفضلًا عن ذلك، يفرَض عليهنّ صمت مطبق طوال الحداد الذي يمكن أن يستمر عامين كاملين. وبسبب هذا التحريم، ليس غريبًا أن يُحكم على كافة نساء مخيم ما لدى الوارامونغا بالصمت الكامل. وهنّ يعتدن ذلك إلى درجة أنهن يتخلّين طواعية بعد انقضاء فترة الحداد عن لغة الكلام ويفضّلن استخدام لغة الإشارة؛ وتجدر الإشارة إلى أنهن يتقنَّ تلك اللغة بمهارة لافتة. كما عرف سبنسر وغيلين امرأة عجوزًا لم تتكلم طوال أكثر من أربع وعشرين سنة[8].

يفتتح الطقس الذي وصفناه سلسلة طويلة من الشعائر التي تتوالى أسابيع وشهورًا. وهو يتجدد في الأيام اللاحقة بأشكال متنوعة، حيث تفترش مجموعات من الرجال والنساء الأرض وهم يبكون ويندبون ويتعانقون في أوقات محددة. تتكرر هذه العناقات الشعائرية كثيرًا أثناء مدة الحداد. ويبدو أن الأفراد يشعرون بالحاجة إلى التقارب والتشارك على نحو أوثق؛ فنراهم ملتصقين ومتعانقين إلى درجة أنهم يشكّلون كتلة واحدة تفلت منها تأوهات صاخبة[9]. في هذه الأثناء، تعاود النساء شجّ رؤوسهن، بل يمضي بهن الحال من أجل مفاقمة جروحهنّ التي

---

(7) Ibid., pp. 520-521.

لا يقول لنا المؤلّفان إن كان الأمر يتعلق بأقارب تربطهم بالمتوفى الصلة القبلية أم صلة الدم. لكن تبدو الفرضية الأولى أكثر احتمالًا.

(8) يُنظر: Ibid., pp. 525-526.

على الرغم من أن هذا التحريم للكلام الذي تخصّ به النساء يتمثّل في مجرد امتناع، فهو يبدو شعيرة تكفيرية تمامًا: إنها طريقة لمضايقة الذات. ونحن نذكرها هنا لهذا السبب. كما يمكن بحسب الظروف أن يشكّل الصيام شعيرة تكفيرية أو زهدية. كل شيء يتعلق بالشروط التي يحدث فيها وبالهدف المرجو (حول الفارق بين هذين النوعين من الشعائر، يُنظر أدناه ص 528).

(9) نجد صورة معبّرة جدًا تمثّل هذه الشعيرة في: Ibid., p. 525.

يحدثنها لأنفسهن إلى درجة وضع رؤوس عصيّ عليها بعد وضعها على النار حتى تصبح جمرًا[10].

هذه الأنواع من الممارسات عامة في أستراليا كلها. تختلف الشعائر الجنائزية، أي الرعاية الشعائرية المقدمة للجثمان وطريقة دفنه وما إلى ذلك باختلاف القبائل[11]، بل في القبيلة الواحدة، وباختلاف عمر الأفراد وجنسهم وقيمتهم الاجتماعية[12]. لكنّ طقوس الحداد الفعلية تمثّل الموضوع عينه في كل مكان؛ أما الفوارق، فهي مجرد تفاصيل. نرى في كل مكان الصمت عينه الذي تقطعه التأوهات[13] والالتزام عينه بحلاقة الشعر أو اللحية[14]، أو بتعفير الرأس بالتراب الكلسي أو بتغطية الجسم بالرماد أو حتى بالغائط[15]؛ أخيرًا، نجد في كل مكان الاحتدام عينه في ضرب النفس وتمزيقها وحرقها. في وسط فيكتوريا، «حين تحدث حالة وفاة، تبكي النساء ويندبن ويمزقن وجناتهن بأظافرهن. يجرح أقارب المتوفى أنفسهم بسعار، ولا سيما إذا كانوا قد خسروا ابنًا لهم. إذ يضرب الأب رأسه بتوماهاوك (tomahawk) [فأس الهنود الحمر] ويطلق تأوهات مريرة. أما الأم، فهي تحرق صدرها وبطنها وهي جالسة قرب النار بعصا باتت جمرًا [...] أحيانًا، تبلغ قسوة هذه الحروق حدًّا يؤدي إلى الموت»[16]. بحسب ما سرده برو

(10) Ibid., p. 522.

(11) حول الأنواع الرئيسة للشعائر الجنائزية، يُنظر: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 446-508,

من أجل قبائل الجنوب الشرقي يُنظر: Spencer and Gillen: *Northern Tribes*, p. 505, and *Native Tribes*, pp. 497 ff.;

من أجل قبائل الوسط يُنظر: Walter Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead,» *Records of the Australian Museum*, vol. 6, no. 4 (1907), pp. 365 ff.

(12) يُنظر خاصة: Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead,» p. 368, and Edward Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia* (London: T. and W. Boone, 1845), vol. 2, pp. 344-345, 347.

(13) يُنظر: Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 500; *Northern Tribes* pp. 507, 508; Eylmann, p. 241; K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe* (London: A Constable and Company, ltd., 1905), pp. 83 ff., and Smyth, vol. 1, p. 118.

(14) يُنظر: Dawson, p. 66; Howitt, *Native Tribes*, p. 466, and Eylmann, pp. 239-240.

(15) Smyth, vol. 1, p. 113.

(16) يُنظر: W. E. Stanbridge, in: *Transactions of the Ethnological Society of London*, *n. s.*, vol. 1 (London: For the Ethnological Society by J. Murray, 1861), p. 286.

سميث، إليكم ما يجري في القبائل الجنوبية في الولاية عينها: بعد إنزال جسد المتوفى في الحفرة، «تبدأ أرملته طقوسها الجنائزية. فهي تحلق شعرها في مقدم رأسها؛ وحين تبلغ حالة جنون حقيقية، فإنها تمسك بعصيّ جعلتها النار جمرًا وتضعها على صدرها وذراعيها وساقيها وفخذيها. فتبدو وكأنها تستلذّ بصنوف العذاب التي تسوم نفسَها إياه. حتى لتكون محاولة منعها من المواصلة ضربًا من المخاطرة ولا فائدة فيها أصلًا. وحين تصبح منهكة ولا تعود قادرة على المشي، تحاول أن تركل رماد الموقد وأن تذروهُ في كل اتّجاه. تسقط الأرملة أرضًا فتأخذ الرماد بين يديها وتفرك به جروحها؛ ثمّ تخمش وجهها (الجزء الوحيد من جسمها الذي لم يمسّه جمر العصيّ) إلى أن يمتزج الدم المنسكب منه بالرماد الذي يغطي جروحها، وتولول وتنوح وهي تواصل خمش وجهها»[17].

ثمة شبه غريب بين الوصف الذي يقدّمه لنا هويت عن شعائر الحداد عند الكورناي والشعائر السابقة. فبعد أن يغلّف الجسد بجلد الأبوسوم ويوضع في كفن من اللحاء، يُبنى كوخ يجتمع فيه الأقارب. «هناك، يندبون مصيرهم وهم ممددون على الأرض، كأن يقولوا: «لماذا تركتنا؟». وبين حين وآخر، يتفاقم ألمهم بعويل صاخب يطلقه واحد منهم: تصرخ امرأة المتوفى قائلة: «مات زوجي» أو أمّه: «مات ابني». ويكرر كلّ من الحضور الصيحة عينها: تتبدل الكلمات وحدها وفق صلة القرابة التي تجمعهم بالميت. فهم يضربون أنفسهم ويجرحونها بالحجارة القاطعة أو بالتوماهاوك، فتقطر رؤوسهم وأجسادهم دمًا. ويتواصل البكاء والتأوهات طوال الليل»[18].

ليس الحزن هو الشعور الوحيد الذي يظهر أثناء هذه الطقوس؛ فثمة نوع من الغضب يختلط عادة به. ويبدو كأن الأقارب في حاجة إلى الانتقام من الموت الذي حدث بطريقة ما. فنراهم يتهافتون ساعين إلى جرح بعضهم بعضًا. أحيانًا، يكون

(17) يُنظر: Smyth, vol. 1, p. 104.

(18) يُنظر: Howitt, *Native Tribes*, p. 459.

نجد مشاهد مماثلة في كتاب: Eyre, vol. 1, p. 255, n., p. 347; Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead,» pp. 394, esp. 395, and George Grey, *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, 2 vols. (London, 1841), vol. 2, pp. 320 ff.

الهجوم واقعيًا، ويكون أحيانًا أخرى مجرد تظاهر[19]. بل هناك حالات تنظّم فيها معارك غريبة. فعند الكايتيش، يكون شعر المتوفى من حقّ صهره. بالتالي، يلزَم هذا الصهر بالذهاب بصحبة مجموعة من الأقارب والأصدقاء للتحرش بأحد إخوته القبَليين، أي رجل ينتمي إلى الطبقة الزواجية التي ينتمي إليها وكان في إمكانه هو أيضًا بهذه الصفة أن يتزوج ابنة الميت. من المحال رفض هذا التحرش لوقوعه في طقوس الحداد، مع أنه يكبّد المقاتليْن جروحًا خطرة في الكتفين والفخذين. وبعد انتهاء المبارزة، يسلّم المتحرّش خصمه الشعر الذي ورثه مؤقتًا. ويمضي الخصم بدوره للتحرش بآخر من إخوته القبليين ومقاتلته، ثمّ تنتقل ملكية تلك المخلفات الثمينة إلى ذلك الأخ، لكن مؤقتًا أيضًا؛ هكذا تنتقل من يد إلى أخرى ومن مجموعة إلى أخرى[20]. وتجدر الإشارة إلى أن شيئًا من هذه المشاعر يداخل الغيظ الذي يضرب به كل شخص من الأقارب نفسه أو يحرقها أو يجرحها: لا يمضي ألم بلغ هذه الحدّة من دون غضب. وليس في وسع المرء ألا يدهش من التشابهات بين هذه الممارسات وممارسات الانتقام، إذ تنبع هذه وتلك من المبدأ عينه: أن الموت يستدعي سفك الدماء. والفارق الوحيد هو أن الضحايا هم في الحالة الأولى أقارب، وهم في الحالة الثانية أجانب. لن نعالج هنا الانتقام الذي من المفترض بالأحرى أن تدرسه مؤسسات حقوقية؛ لكن بدا لنا ملائمًا أن نظهر كيف يرتبط بشعائر الحداد ويعلن انتهاءها[21].

في بعض المجتمعات، ينتهي الحداد بطقس يداني ما يحدث أثناء طقوس التدشين أو يتجاوزه. تطلق تسمية أوربميلشيما (Urpmilchima) على شعيرة الانتهاء هذه. إذ حضر سبنسر وغيلين اثنتين من هذه الشعائر، إحداهما على شرف رجل والأخرى على شرف امرأة. وإليكم الوصف الذي قدماه لنا عن الشعيرة الأخيرة[22].

تبدأ الشعيرة بصنع تزيينات من نوع خاص جدًا، يدعوها الرجال تشيموريليا

(19) يُنظر: Smyth, vol. 1, pp. 104, 112, and Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead,» p. 382.

(20) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 511-512.

(21) Dawson, p. 67, and Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead,» pp. 366-367.

(22) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 508-510.

(Chimurilia) وتدعوها النساء أراموريليا (Aramurilia). يثبّتون بنوع من الراتنج عظامًا حيوانية صغيرة، جُمعت في السابق ووضعت جانبًا، بخصلات شعر قدّمها أقارب الميتة. يربطون هذا النوع من السلاسل بإحدى عصابات الرأس التي تضعها النساء عادة ويضاف إليها ريش الككتوه الأبيض والببغاء. وبعد انتهاء هذه التحضيرات، تجتمع النساء في مخيّمهن. يصبغن أجسادهنّ بألوان تختلف حسب درجة القرابة مع المتوفية. وبعد بقائهنّ متعانقات لما يقارب عشر دقائق وهنّ يصدرن تأوّهات متواصلة، يشرعن في السير نحو القبر. وعلى مسافة معينة منه، يلتقين بشقيق الميتة بالدم، يرافقه بعض من إخوتها القبَليين. يجلس الجميع أرضًا ويبدأ العويل مجددًا. عندئذ، يُقدِّم بيتشي[23] يحتوي التشيموريليا إلى الأخ الأكبر فيشدّه على صدره؛ يقال إنها وسيلة لتخفيف ألمه. يخرجون واحدة من تلك التشيموريليا وتضعها والدة الميتة على رأسها بضع ثوان؛ ثمّ تعاد إلى البيتشي الذي يضمه الرجال الآخرون إلى صدورهم كل بدوره. أخيرًا، يضع الأخ التشيموريليا على رأس إحدى الأختين الكبريين ويستأنفون الطريق إلى القبر. في الطريق، ترتمي الأم أرضًا مرات عدة، ساعية إلى جرح رأسها بعصًا مدببة. وفي كل مرة، تنهضها النساء الأخريات المنشغلات في ما يبدو بمنعها من إيذاء نفسها. وبعد وصولها إلى القبر، ترتمي أرضًا وتجهد لتدميره بيديها، في حين ترقص النساء الأخريات حرفيًا عليها. وتحذو أمهات الميتة القبليات وعماتها حذوها؛ فهنّ أيضًا يرتمين أرضًا ويضربن أنفسهن ويمزّق بعضهنّ بعضًا؛ تصبح أجسادهن مدماة تمامًا. وبعد حين من الزمن، يُسحبن جانبًا. آنذاك، تصنع الأخوات الكبيرات في أرض القبر حفرة يضعن فيها التشيموريليا بعد تفكيكها. ثم مرة أخرى، ترتمي الأمهات القبليات أرضًا ويمزق بعضهن بعضًا. وفي هذه اللحظة «بدا كأن نحيب النساء الواقفات حول الحفرة وعويلهنّ حملهنّ إلى أعلى درجات الاستثارة. إذ منحهنّ الدم الذي كان يسيل على طول أجسادهنّ فوق التراب الكلسي هيئة أشباح. وفي النهاية، بقيت الأم العجوز وحدها متمددة على القبر، منهكة تمامًا ومتأوّهة بضعف». فأنهضتها الأخريات ونفضن عنها التراب الكلسي الذي كان يغطيها؛ كانت تلك خاتمة الطقس والحداد[24].

---

(23) وعاء خشب صغير ورد ذكره آنفًا، ص 435.

(24) يُنظر:

= Ibid., pp. 508-510.

لدى الوارامونغا، يبدي الطقس الختامي سمات خاصة إلى حد ما، إذ يبدو أنه لا مكان فيه لسفك الدماء؛ بيد أن التهيج الجماعي يتجلى بطريقة أخرى.

ففي هذا الشعب، يُعرض الجثمان قبل دفنه نهائيًا على ما يشبه المنصة التي توضع على أغصان شجرة؛ يترَك عليها ليتفسخ ببطء حتى لا يبقى منه إلا العظام. آنذاك، تجمع تلك العظام وتوضع، باستثناء عظم العضد، داخل وكر نمل. يغلّف عظم العضد بغمد من اللحاء المزيّن بطرائق مختلفة، ويُحضر الغمد إلى المخيم وسط صيحات النساء وتأوهاتهن. وفي الأيام التالية، تقام مجموعة من الطقوس الطوطمية المرتبطة بطوطم الراحل وبالتاريخ الأسطوري للأسلاف الذين تحدرت منهم العشيرة. وعندما تنتهي هذه الطقوس كلها، تقام شعيرة الختام.

يحفَر خندق عمقه قدم وطوله خمس عشرة قدمًا في أرض الطقوس. ويكون قد رُسم قبل ذلك رسم طوطمي على الأرض، على مسافة معينة من الخندق، يمثّل طوطم الميت وبعض الأماكن التي أقام فيها السلف. وإلى جوار ذلك الرسم تمامًا، تُحفَر حفرة صغيرة في الأرض. يتقدّم عشرة رجال مزيّنون وراء بعضهم بعضًا وأيديهم متصالبة خلف رؤوسهم وسيقانهم متباعدة، فيقفون فوق الخندق. عندما تصدر إشارة معينة، تهرع النساء من المخيم في صمت مطبق؛ وحين يصبحن في جواره، يصطففن وراء بعضهن بعضًا وتمسك آخرهن بين يديها بالغمد الذي يحتوي على عظم العضد. ثمّ يرتمين جميعًا على الأرض ويتقدّمن على أيديهن وركبهن على طول الخندق، بين سيقان الرجال المتباعدة. يظهِر المشهد حالة من التهيج الجنسي الشديد. وما إن تعبر آخر النساء حتى يؤخذ الغمد منها ويحمَل إلى الخندق الذي يقف قربه شيخ؛ يكسر الشيخ العظم بضربة شديدة وتُدفن البقايا بسرعة. في هذه الأثناء، تبقى النساء بعيدات وظهورهن إلى المشهد الذي يمنع عليهن النظر إليه. لكنّهن يهربن حين يسمعن صوت البلطة وهن يطلقن صرخات وتأوّهات. تصبح الشعيرة منجزة وينتهي الحداد[25].

= الشعيرة الختامية الأخرى التي حضرها سبنسر وغيلين موصوفة من الصفحة 503 إلى 508 من الكتاب عينه. وهي لا تختلف اختلافًا أساس عن الشعيرة التي قمنا بتحليلها قبل قليل.

(25) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, pp. 531-540.

II. كيف يمكن تفسيرها؟

تنتمي هذه الشعائر إلى نمط مختلف تمامًا عن ذاك الذي عرضناه سابقًا. لكنّ ذلك لا يعني أننا لا نستطيع أن نجد بينهما تشابهات مهمة سنذكرها؛ غير أن التباينات ربما تكون أكثر وضوحًا. فبدلًا من الرقصات المرحة والأغاني والتمثيلات الدرامية التي تلهي وتدفع إلى الاسترخاء، نجد أن العويل والنحيب، أي شتى أشكال الحزن الشديد ونوعًا من الشفقة المتبادلة، تحتل المشهد كله. لا شكّ في أن سفك الدماء موجود أيضًا في الإنتيشيوما؛ لكنّه قربان مقدّم في سياق ورع حماسي. وعلى الرغم من تشابه الإيماءات، فإن المشاعر التي تعبّر عنها مختلفة، لا بل متناقضة. كذلك، تتضمن الشعائر الزهدية ضروبًا كثيرة من الحرمان والامتناع والبتر، لكن ينبغي تحمّلها بحزم لا يلين ونوع من السكينة. أما هنا، فالقاعدة هي ضرب النفس وإطلاق الصرخات والنحيب. الزاهد يعذّب نفسه ليشهد لنفسه ولأشباهه بأنه يسمو على العذاب. أما في الحداد، فالمرء يؤذي نفسه لبرهنة أنه يتعذّب. وفي هذه الإشارات كلّها، لا بدّ من أن نميّز آثار الشعائر التكفيرية.

كيف يمكن تفسيرها؟

ثمة واقعة ثابتة: أن الحداد ليس التعبير العفوي عن المشاعر الفردية[26]. وإذا كان الأقارب ينتحبون ويندبون ويؤذون أنفسهم، فليس لأنهم يشعرون بأن موت قريبهم أصابهم شخصيًا. لا شك في أنه يمكن في حالات خاصة أن يكون الحزن المعبّر عنه موجودًا حقيقة[27]. لكن في غالب الأحيان، لا توجد أي علاقة بين المشاعر التي تنتاب المرء والإيماءات التي يقوم بها مؤدو الشعيرة[28]. فإذا ما توجّه أحد ما إلى الباكين للتباحث معهم بشأن دنيوي في اللحظة التي يبدون فيها في ذروة شعورهم بالألم، كثيرًا ما يحدث أن تتغير سحنهم ونبرات أصواتهم

(26) خلافًا لما يقوله جيفونز في كتابه: F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion* (London: Methuen; New York: Macmillan, 1896), pp. 46 ff.

(27) دفع هذا الأمر داوسون إلى القول إن الحداد يرتدى بإخلاص. لكنّ إلمان يؤكّد أنه لم يعرف إلا حالة واحدة حدث فيها جرح بسبب حزن نزيه حقًا، يُنظر: Jevons, p. 113.

(28) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 510.

ويتخذوا هيئة ضاحكة، ويتحدثوا بأشد ما يمكن من المرح[29]. ليس الحداد ميلاً طبيعيًا لمشاعر خاصة تكبدت خسارة فادحة؛ إنما هو واجب تفرضه الجماعة. نحن لا نندب فحسب لأننا حزانى، بل لأن علينا أن نندب. إنه سلوك شعائري نجد أنفسنا مرغمين على تبنيه احترامًا للعرف، لكنه أيضًا وإلى حد كبير مستقل عن حالة الأفراد العاطفية. من جانب آخر، يجد هذا الواجب تصديقًا عليه في العقوبات الأسطورية أو الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يسود اعتقاد بأن نفس الميت تتبع خطى قريب له لا يرتدي علامة الحداد كما ينبغي وتقتله[30]. وفي حالات أخرى، لا يترك المجتمع للقوى الدينية مهمة معاقبة المهملين، بل يتدخل بنفسه ويقمع الأخطاء الشعائرية. فإذا لم يقم صهر تجاه حميه بالواجبات الجنائزية المنوطة به، وإذا لم ينفّذ النقوش الموصى بها، فإن حمويه القبَليين يستعيدان منه امرأته ويقدمانها إلى غيره[31]. هكذا، ومن أجل أن يلتزم المرء بالعادات، يستنزل دموعه أحيانًا بوسائل اصطناعية من عينيه[32].

من أين يأتي هذا الإلزام؟

اكتفى الإثنوغرافيون والسوسيولوجيون عمومًا بالإجابة التي يقدّمها المحليون عن هذا السؤال. فهم يقولون إن الميت يريد أن يبكى عليه، وأننا إذا رفضنا منحه حصته من التأسي التي هي من حقه، فنحن نسيء إليه، والوسيلة الوحيدة لاتقاء غضبه هي في الامتثال لمشيئته[33].

لكنّ هذا التفسير الميثولوجي يعدّل بنود المشكلة فحسب من دون أن يحلها؛ إذ ينبغي معرفة سبب مطالبة الميت بضرورة إقامة الحداد. وسوف يقول بعضهم إن من طبيعة البشر أن يرغبوا في أن يُندبوا ويؤسَف عليهم. لكنّ تفسير الآلية المعقدة الخاصة بالشعائر المكوّنة للحداد بهذا الشعور يعني أن نعزو إلى الأسترالي متطلبات انفعالية لا يبرهنها المتحضّر نفسه. دعونا نقرّ – وهذا الأمر

---

(29) Eylmann, pp. 238-239.

(30) يُنظر: Spencer and Gillen: *Northern Tribes of Central Australia*, p. 507, and *Native Tribes of Central Australia*, p. 498.

(31) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 500, and Eylmann, p. 227.

(32) Smyth, vol. 1, p 114.

(33) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 510.

ليس بدهية مسبقة - بأنه من الطبيعي أن تكون فكرة ألا يتعرّض الإنسان الذي يفكّر في الآتي بعد موته للنسيان السريع عذبة. لكن يبقى أن نثبت أنها لم تكن يومًا تحظى بما يكفي من الأهمية في عقول الأحياء كي نتمكن من أن ننسب، على نحو مقبول عقليًا، إلى الأموات عقلية تنبثق بالكامل تقريبًا من هذا الانشغال. وبصورة خاصة، يبدو غير منطقي أن يسكن مثل هذا الشعور ويستهوي بهذه الدرجة أناسًا لم يعتادوا إطلاقًا التفكير في ما يتجاوز الوقت الراهن. إذ ينبغي ألا ننظر إلى الرغبة في البقاء في ذاكرة من بقوا على قيد الحياة بوصفها أصل الحداد، ونصل حينذاك إلى التساؤل إن لم يكن هذا الحداد هو الذي أيقظ، بعد ترسخه، فكرة التحسّر بعد الموت ومذاقه.

يبدو التأويل التقليدي أقل اتسامًا بالمنطق أيضًا حين ندرك ما يتكوّن منه الحداد البدائي. فهو ليس مصنوعًا من التحسرات الورعة على من غادرنا فحسب، بل من ضروب قاسية من الامتناع وتضحيات وحشية. إذ لا تتطلب الشعيرة أن نفكّر في الراحل بحزن فحسب، بل أن نضرب أنفسنا ونؤذيها ونجلدها ونحرقها. بل رأينا أن أشخاصًا في حالة حداد يبلغون في تعذيب أنفسهم مبلغًا يودي بحياتهم متأثرين بجراحهم. ما الذي يمكن أن يدفع الميت إلى أن يفرض عليهم هذه العذابات؟ تشير هذه الشراسة الصادرة عنه إلى شيء آخر غير الرغبة في ألا يُنسى. فمن أجل أن يجد متعة في أن يرى أهله يتألمون، ينبغي أن يكون كارهًا إياهم، أن يكون متعطشًا لدمائهم. ولاشك في أن هذه الضراوة تبدو طبيعية لأولئك الذين يعدّون كلّ روح قوة شريرة ومهابة بالضرورة. لكنّنا نعلم أنه توجد أرواح من شتى الأنواع؛ فكيف تكون نفس الميت روحًا شريرة بالضرورة؟ ما دام الإنسان على قيد الحياة، فهو يحب أقاربه ويتبادل معهم الخدمات. أليس غريبًا أن تتخلى نفسه فور تحررها من الجسد عن مشاعرها القديمة لتصبح جنيًا شريرًا ومعذِّبًا؟ لكن ثمة قاعدة عامة مفادها أن الميت يستكمل شخصية الحي، أن له الطباع عينها، مشاعر الكراهية ومشاعر المحبة عينها. ينبغي إذًا أن يفسّر التحوّل نفسه بنفسه. صحيح أن المحليين يقرّون بذلك التحوّل ضمنيًا عندما يفسّرون الشعيرة بمطالب الميت؛ لكن الأمر يتعلق تحديدًا بمعرفة من أين أتاهم هذا التصور الذي لا يمكن أن يكون بدهية، فهو لا يقلّ غموضًا عن الشعيرة نفسها، بالتالي فهو لا يمكن أن يكفي لشرحها.

أخيرًا، وفي حال عثرنا على أسباب هذا التحول المدهش، يبقى أن نفسر لماذا يكون مؤقتًا فحسب. فهو لا يدوم إلى ما بعد الحداد؛ إذ بعد إنجاز الشعائر، يعود الميت مثلما كان عليه في حياته، قريبًا محبًا ومخلصًا. وهو يضع في خدمة أهله القدرات الجديدة التي يستمدها من شرطه الجديد[34]. وبدءًا من ذلك الوقت، يرى أهله فيه جنيًا طيبًا، مستعدًا دائمًا لمساعدة أولئك الذين كان يعذّبهم. من أين يمكن أن تأتي هذه التبدلات المتوالية؟ إذا كانت المشاعر الشريرة التي تنسب عادة إلى النفس لا تأتي إلا من أنها لم تعد على قيد الحياة، فمن المفترض أن تبقى كما هي، ولو كان الحداد يشتق منها، فمن المفترض ألا ينتهي.

تعبّر هذه التفسيرات الأسطورية عن فكرة المحلي عن الشعيرة، لا عن الشعيرة عينها. نستطيع إذًا إزاحتها لنواجه الواقع الذي تترجمه، لكن بتشويهه. إذا كان الحداد يختلف عن الأشكال الأخرى من العبادة الإيجابية، فثمة جانب يشبهها به؛ فهو أيضًا مصنوع من طقوس جماعية تحدِث لدى المشاركين فيها حالة إثارة مفرطة. ولئن كانت المشاعر المهتاجة مختلفة، فإن التهيج هو عينه. يمكن إذًا، افتراض أن تفسير شعائر الفرح قابل للتطبيق على شعائر الحزن، شرط نقل المصطلحات المستخدمة.

عندما يموت امرؤ من القبيلة، تشعر المجموعة العائلية التي ينتمي إليها بأنها أصبحت أقلّ شأنًا، فتتجمّع ردًا على ذلك. تكون للمأساة المشتركة تأثيرات مماثلة لتأثيرات الاقتراب من حدث سعيد؛ فهي تحرّض المشاعر الجماعية التي تدفع الأفراد بعد ذلك إلى البحث عن بعضهم بعضًا وعلى التقارب. بل إننا رأينا هذه الحاجة إلى التمركز وهي تتأكد أحيانًا بطاقة خاصة؛ إذ يتبادلون القبل ويتعانقون ويضم بعضهم بعضًا بقوة. لكن الحالة الانفعالية التي تجد المجموعة نفسها فيها تعكس الظروف التي تمرّ بها. فلا يقتصر الأمر على أن الأقارب الذين تمسّهم تلك الحالة يحضِرون ألمهم الشخصي إلى الاجتماع، بل إن المجتمع يمارس على أعضائه ضغطًا معنويًا كي يتناغموا في مشاعرهم مع الوضع، إذ يعني السماح ببقائهم لا مبالين بالضربة التي تمسه وتقلل من شأنه إعلانَ فقدانه المكانة التي يستحقها في قلوبهم؛ وهذا

(34) نجد أمثلة عدة على هذا الاعتقاد في كتاب: Howitt, *Native Tribes*, p. 435.

يُراجع: Carl Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien*, 5 vols. (Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920), vol. 1, pp. 15-16; vol. 2, p. 7.

يعني إنكارًا للمجتمع نفسه. كما أن العائلة التي تتغاضى عن موت أحد أبنائها من دون أن يبكيه أحد تشهد بذلك على انعدام وحدتها المعنوية وترابطها؛ إنها تستسلم، تتخلى عن الوجود. أما الفرد، فهو يشعر بالالتزام الأخلاقي بأن يشارك في أحزان المجتمع الذي ينتمي إليه وأفراحه حين يكون مرتبطًا به ارتباطًا قويًا؛ ويعني عدم اهتمامه قطعَ الصلات التي تربطه بالجماعة؛ ويعني ذلك تخلّيه عن رغبته في هذه الجماعة والتناقض مع نفسه. أيًّا يكن المؤمن، وسواء أكان مسيحيًّا في أثناء إحيائه ذكرى أسبوع الآلام أو يهوديًّا في يوم إحيائه ذكرى سقوط أورشليم، فهو يصوم ويعذّب نفسه، فلا يتيح بذلك المجال لحزن عفوي. في هذه الظروف، تكون حالة المؤمن الداخلية بعيدة تمامًا من ضروب الامتناع القاسية التي يخضع نفسه لها. وإذا ما كان حزينًا، فذلك أولًا لأنه يرغم نفسه على الحزن، وهو يفعل ذلك تأكيدًا لإيمانه. وبالطريقة عينها يمكن تفسير سلوك الأسترالي في أثناء الحداد: إذا ما كان يبكي ويتأوه، فذلك ليس مجرد ترجمة لحزن فردي، إنما قيام بواجب التعاطف الذي لا يتوانى مجتمعه عن تذكيره به في هذه المناسبة.

من جهة أخرى، نحن نعلم كيف تتكثف المشاعر الإنسانية حين تكون جماعية. كما الفرح، ينفلت الحزن ويتضخم عبر انعكاسه من سريرة إلى أخرى، ولذلك يعبر عن نفسه في شكل حركات وافرة وعنيفة. لكنّها لا تعود تعبر عن تهيج الفرح الذي كنا نرصده في الماضي، إنما هي مجرّد صرخات ألم. على هذا، فإن كلّ فرد يهيج الآخر؛ فيحدث ما يشبه هلعًا من الحزن. وحين يصل الألم إلى هذه الدرجة من الشدّة، يختلط به نوع من الغضب والسخط. نشعر بالحاجة إلى تحطيم أو تدمير شيء ما. نهاجم أنفسنا أو غيرنا. نضرب أو نجرح أو نحرق ذواتنا، أو ترانا نرتمي على الآخرين لضربهم أو جرحهم أو حرقهم. هكذا، ترسخت عادة القيام بفيض حقيقي من التعذيب أثناء الحداد. يبدو لنا مرجحًا جدًا أن يكون ذلك هو المصدر الوحيد للانتقام والمطاردة. وإذا كانت كل وفاة تنسب إلى تعويذة سحرية ما، ويسود الاعتقاد لهذا السبب بأنه ينبغي الانتقام للميت، فهذا يعني أننا نشعر بالحاجة إلى أن نجد بأي ثمن ضحية يمكن أن نفرّغ فيها الألم والغضب الجماعيين. ومن الطبيعي أن نسعى إلى العثور على هذه الضحية في الخارج؛ فالأجنبي هو الذي يتمتع بمقاومة أقل (minoris resistentiae)؛ فهو لا يتمتع بحماية مشاعر التعاطف التي يحركها القريب أو الجار، وليس فيه بالتالي ما يقهر المشاعر

السيئة والمدمرة التي أيقظها الموت، ويحيدها. وربما كان السبب عينه هو الذي يجعل المرأة موضوعًا منفعلًا في أقسى شعائر الحداد أكثر من الرجل؛ فقيمة المرأة الاجتماعية أدنى من قيمة الرجل، وجعلها تؤدّي دور كبش الفداء أسهل منالًا.

نرى جيدًا كيف يستبعد هذا التفسير للحداد تمامًا مفهوم النفس أو الروح. والقوى الوحيدة المتضمنة فيه قوى لاشخصية بالكامل: إنها الانفعالات التي يستثيرها في المجموعة موت أحد أعضائها. لكنّ البدائي يجهل الآلية النفسانية التي تفضي به إلى هذه الممارسات كلها. بالتالي، عندما يحاول إدراكها، يجد نفسه مرغمًا على أن يخترع لها تفسيرًا مغايرًا تمامًا. كلّ ما يعرف هو أنه ملزم بتعذيب نفسه بشدة. وبما أن كل التزام يوقظ فكرة إرادة قسرية، فهو يبحث حوله عن المصدر الممكن للإكراه الذي يخضع له. والحال أنه توجد قوة معنوية تبدو له واقعية حقًا وملائمة تمامًا للعب هذا الدور: إنها النفس التي حررها الموت. فمن يمكن أن يهتم أكثر منها بالتأثيرات التي يمكن أن يعكسها موتها على الأحياء؟ بالتالي، نتخيل كيف أن تكبيد الأحياء أنفسَهم معاملة مخالفة للطبيعة يهدف للالتزام بمتطلبات تلك النفس. ولا بدّ من أن فكرة النفس تدخّلت لاحقًا في ميثولوجيا الحداد على هذا النحو. من جهة أخرى، وبما أنه تُنسب إلى هذه الأخيرة بهذا الشأن متطلبات غير بشرية، فلا بدّ من افتراض أنها جرّدت الجسد الذي كانت تبث الحياة فيه من أي شعور إنساني في أثناء مغادرتها إياه. هكذا، يمكن تفسير التحول الذي يجعل من قريب الأمس عدوًّا مرهوب الجانب. وهذا التبدل ليس أصل الحداد؛ بل إنه بالأحرى نتيجة له. وهو يعكس التبدل الذي حدث في الحالة الانفعالية الخاصة بالجماعة: لا نبكي الميت لأننا نخشاه؛ بل نخشاه لأننا نبكيه.

لكنّ هذا التغير في الحالة الانفعالية لا يمكن أن يكون إلا مؤقتًا؛ فطقوس الحداد التي تنتج عنه تضع له في الوقت عينه حدًا. إنها تحيّد شيئًا فشيئًا الأسباب التي أدّت إليها. ذلك أن أصل الحداد هو انطباع الضعف الذي تشعر به الجماعة عندما تخسر أحد أعضائها. لكنّ هذا الانطباع عينه يؤدي إلى تقريب الأفراد بعضهم من بعض، وجعل علاقاتهم أوثق، وجمعهم في حالة نفسية واحدة، وينتج من هذا كله شعور بالسلوان يعوّض الضعف البدئي. بما أننا نبكي معًا، فلأننا لا نزال يحرص بعضنا على بعض ولأن الجماعة لم تنته، على الرغم من الضربة التي أصابتها. ولا شك في أننا لا نتشارك آنذاك إلا في الانفعالات الحزينة؛ لكنّ التشارك في الحزن يبقى

تشاركًا، وكلّ تشارك للسرائر، أيًا يكن شكله، يبعث الحيوية الاجتماعية. بل يشهد العنف الاستثنائي للتظاهرات التي يعبّر بوساطتها عن الألم المشترك، بالضرورة وإلزاميًا، على أن المجتمع أكثر حياة وفاعلية في هذه اللحظة منه في أي وقت مضى. في واقع الأمر، عندما يُنتهك الشعور الاجتماعي انتهاكًا مؤلمًا، يردّ بقوة تفوق العادة؛ فلا يتمسّك المرء بعائلته مثلما يتمسك بها بعد معاناتها حدثًا أليمًا. تمحو هذه الطاقة الإضافية آثار البؤس الذي حدث في الأصل، وهكذا يتبدّد إحساس البرد الذي يجلبه الموت معه إلى كل مكان. فتشعر المجموعة بأن قواها تعود إليها بالتدرّج؛ وهي تشرع بالأمل والعيش. نخرج من الحداد، ونحن نخرج منه بفضل الحداد نفسه. لكن، بما أن فكرتنا عن النفس تعكس الحالة المعنوية الخاصة بالمجتمع، فينبغي أن تتغير هذه الفكرة كي تتغير هذه الحالة. عندما كنّا في مرحلة الهبوط والقلق، كنّا نتصوّر النفس على هيئة كائن شرير، لا يشغله إلا اضطهاد البشر. والآن، بعد أن أصبحنا نشعر مجددًا بالثقة والأمان، علينا الإقرار بأنها استعادت طبيعتها الأولى ومشاعر الحنان والتلاحم الأولى. هكذا، يمكن تفسير الاختلاف الشديد في تصور النفس في لحظات وجودها المختلفة[35].

إن شعائر الحداد لا تحدد سمات ثانوية منسوبة إلى النفس فحسب، بل ربما لا تكون غريبة عن فكرة أن النفس تحيا بعد موت الجسد. وللتمكن من فهم الممارسات التي يخضع الإنسان نفسه لها عند موت قريب، فهو مرغم على الإيمان بأنها مرتبطة بالراحل ارتباطًا وثيقًا. وإراقة الدماء التي تمارس على نحو واسع أثناء الحداد هي تضحية حقيقية مقدمة للميت[36]. هذا يعني أنه يبقى شيء من الميت؛ وبما أن هذا

(35) ربما نتساءل لماذا تكون طقوس متكررة ضرورية لإحداث السكينة التي تلي الحداد. لكنّ ذلك ينجم بداية من أن طقوس الدفن كثيرًا ما تكون طويلة جدًا؛ وهي تتضمن عمليات متعددة تتدرج على مدى شهور طويلة. إنها بذلك تطيل الاضطراب المعنوي الذي يؤدي إليه الموت وتديمه، يُراجع: Robert Hertz, «La Représentation collective de la mort,» *L'Année sociologique*, vol. 10 (1905-1906), pp. 48 ff.

بصورة عامة، الموت تغيير خطر في الحالة يؤدي في المجموعة إلى عواقب مديدة ومستدامة. ولا بد من مرور الوقت لتحييد آثاره.

(36) في حالة ينقلها غراي بموجب ملاحظة قام بها بوسل (Bussel)، تتمتع الشعيرة بكل مظاهر التضحية؛ إذ يراق الدم على جسم الميت. يُنظر: Grey, vol. 1, p. 330.

في حالات أخرى، يحدث ما يشبه نذور اللحى؛ إذ يقص الرجال الذين يقيمون الحداد جزءًا من لحاهم ويرمونه على الجثمان. يُنظر: Ibid., p. 335.

الشيء ليس الجسد الذي يكون ساكنًا ويتفكك بكل وضوح، فلا يمكن أن يكون إلا النفس. لا شك في أنه يستحيل أن نقول بدقة ما هي مساهمة هذه الاعتبارات في نشوء فكرة البقاء بعد الموت. لكن، من المرجح أن تأثير العبادة هنا كان ما هو عليه في الأماكن الأخرى. الشعائر أسهل تفسيرًا عندما نتخيل أنها تتوجه إلى كائنات شخصية؛ بالتالي، دُفع البشر إلى بسط نفوذ الشخصيات الأسطورية على الحياة الدينية. وللتمكن من تفسير الحداد، أطالوا أمد وجود النفس إلى ما بعد القبر. وهذا مثال جديد على طريقة تأثير الشعائر في المعتقدات.

III. شعائر تكفيرية أخرى: على أثر الحداد العام، أو محصول غير كاف، أو جفاف، أو فجر كوكبي

لكنّ الموت ليس الحدث الوحيد الذي يمكن أن يجعل جماعة تضطرب؛ إذ توجد مناسبات عدة أخرى يحزن البشر أثناءها أو يقلقون، وبالتالي يمكن أن نتوقّع أن الأستراليين أنفسهم يعرفون ويمارسون شعائر تكفيرية أخرى غير الحداد. لكن، من اللافت ألا نجد في ما ذكره الراصدون إلا عددًا قليلًا من الأمثلة عليها.

ثمة شعيرة أولى من هذا النوع تشبه إلى حد بعيد تلك التي درسناها آنفًا. نتذكّر كيف أن كلّ مجموعة محلية من الأرونتا تنسب فضائل استثنائية في أهميتها لمجموعتها من التشورينغا. إنه مخزن جماعي يسود الاعتقاد بأن مصير الجماعة يرتبط بمصيره. هكذا، عندما ينجح أعداء أو أشخاص من العرق الأبيض في سرقة واحد من تلك الكنوز الدينية، تعدّ هذه الخسارة نكبة عامة. والحال أن هذه المأساة هي مناسبة لإقامة شعيرة لها جميع سمات الحداد، إذ يعفّر أعضاء العشيرة أنفسهم بالتراب الكلسي الأبيض ويمكثون في المخيم طوال أسبوعين وهم يبكون ويندبون[37]. وهذا دليل جديد على أن الحداد لا تحدّده طريقة تصوّر نفس الميت، بل العلل اللاشخصية، وحالة المجموعة المعنوية. فنحن بالفعل إزاء شعيرة لا يمكن تمييزها ببنيتها عن الحداد بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنّها مستقلة عن أي مفهوم للروح أو الجني الشرير[38].

---

(37) يُنظر: Spencer and Gillen, *Native Tribes*, pp. 135-136.

(38) لا شك في أنه يُنظر إلى كل تشورينغا بوصفها ترتبط بأحد الأسلاف. لكنّ الحداد على =

ثمة ظرف آخر يؤدي إلى طقوس لها الطبيعة عينها، وهي حالة الأسى التي يعيشها المجتمع على أثر عدم كفاية المحاصيل. يقول إلمان: «يسعى المحليون الذين يسكنون في محيط بحيرة إير أيضًا إلى تدبير عدم كفاية الموارد الغذائية بوساطة طقوس سرية. غير أن ممارسات شعائرية عدّة نلاحظها في هذه المنطقة تتميز عن تلك التي تطرقنا إليها آنفًا؛ فلا يسعى الأفراد إلى التأثير في القوى الدينية أو في قوى الطبيعة عبر الرقصات الرمزية أو الحركات الإيمائية أو التزيينات المبهرة، بل بالآلام التي يكبدونها لأنفسهم. وهم يسعون كذلك في أراضي الشمال إلى تهدئة القوى التي لا تكنّ للبشر استعدادات طيبة عبر صنوف التعذيب، مثل الصيام الطويل والسهر والرقصات التي تتواصل حتى إنهاك الراقصين وشتى صنوف الآلام الجسدية»[39]. أحيانًا، تؤدي العذابات التي يخضع المحليون أنفسهم لها إلى أن يبلغوا حالة من الإنهاك تجعلهم عاجزين عن الخروج للصيد لأيام عدة[40].

تستخدم هذه الممارسات خاصة لمكافحة الجفاف؛ ذلك أن نقص المياه يؤدي إلى بلاء عام. ولإصلاح الضرر، يلجأون إلى الوسائل العنيفة، ومن بينها قلع سن. عند الكايتيش على سبيل المثال، يقلعون من فرد [سنًا] قاطعًا ويعلّقونه على شجرة[41]. وعند الدييري، ترتبط فكرة المطر ارتباطًا وثيقًا بفكرة الجروح الدموية التي تحدَث في جلد الصدر والذراعين[42]. وفي هذا الشعب أيضًا، يجتمع المجلس الأعلى حين يكون الجفاف شديدًا ويستدعي القبيلة بأكملها. إنه حدث قبلي حقيقي. تُرسَل نساء في الاتجاهات كلّها لإخطار الناس كي يجتمعوا في مكان وموعد محددين. وبعد أن يجتمعوا، يصدرون التأوهات ويصيحون بصوت حاد نادبين الحالة البائسة التي يعيشها البلد ويطلبون من الموراموا (الأسلاف

= التشورينغا الضائعة لا يتم لتهدئة أرواح الأسلاف. كذلك أظهرنا في مكان آخر (ص 169) أن فكرة السلف لم تأتِ إلا على نحو ثانوي ولاحق لمفهوم التشورينغا.

(39) Ibid., p. 207; وللمقارنة يُنظر: Ibid., p. 116.

(40) Eylmann, p. 208.

(41) Ibid., p. 211.

(42) A. Howitt, «The Dieri and Other Kindred Tribes of Central Australia,» *J.A.I.*, vol. 20 (1891), p. 93.

الأسطوريين) أن يمنحوهم القدرة على جعل المطر الغزير يهطل[43]. أما في الحالات التي تكون فيها الرطوبة مفرطة، وهي أصلًا نادرة جدًا، فيقام طقس مماثل لإيقاف المطر. يدخل الشيوخ آنذاك في حالة جنون حقيقي[44] وتكون الصيحات التي تطلقها الجمهرة شديدة الوقع على الآذان[45].

يصف لنا سبنسر وغيلين، تحت اسم إنتيشيوما، طقسًا يمكن أن تكون له غاية الطقوس السابقة وأصلها: استخدام تعذيب جسدي لدفع نوع حيواني إلى التكاثر. عند الأورابونا، ثمة عشيرة طوطمها نوع من الأفاعي يدعى وادنونغادني (wadnungadni). إليكم ما يفعله زعيم العشيرة لمنع اختفاء هذا الحيوان: يتزيّن ثم يركع أرضًا ويبسط ذراعيه على طولهما. يقرص مساعد بأصابعه جلد الذراع اليمنى ويغرس الكاهن عظمًا مدبّبًا طوله خمس بوصات في الثنية المتشكلة. ويكرر الأمر عينه في الذراع اليسرى. من المفترض أن يؤدي هذا التشويه الذاتي إلى تحقيق النتيجة المرجوة[46]. كما تستخدم شعيرة مماثلة عند الدييري لدفع الدجاج البري إلى وضع البيض، فيثقب الكهنة أكياس صفنهم[47]. وفي بعض القبائل الأخرى في بحيرة إير، تثقب الأذن لدفع البطاطا الحلوة إلى التكاثر[48].

لكنّ المجاعات الكاملة والجزئية ليست المصائب الوحيدة التي يمكن أن تصيب قبيلة ما؛ إذ ثمة حوادث أخرى، دورية إلى هذا الحد أو ذاك، تهدد أو تبدو كأنها تهدد الوجود الجماعي. هذه هي على سبيل المثال حال الفجر الجنوبي، إذ يعتقد الكورناي بأنه نار أشعلها في السماء الرب العظيم مونغان-نغاوا؛ لهذا يخشون عندما يرونه من أن يمتد الحريق إلى الأرض ويلتهمهم. وينتج من ذلك تهيج عظيم في المخيم. فيلوحون بيد ميت مجففة ينسب إليها الكورناي فضائل متنوعة، ويطلقون صيحات من قبيل: «أبعديها؛ لا تتركيها تحرقنا». في الوقت

---

(43) Howitt, *Native Tribes*, p. 394.

(44) Ibid., p. 396.

(45) نُشرت مقالة غيسون في: *J.A.I.*, vol. 24 (1895), p. 175.

(46) يُنظر: Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 286.

(47) يُنظر: Samuel Gason, «The Dieri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian Race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), vol. 2, p. 68.

(48) Ibid., and Eylmann, p. 208.

عينه، تحدث بأمر من المسنين تبادلات للنساء، وهو أمر يدلّ دائمًا على تهيّج شديد(49). كذلك أشير إلى إباحات جنسية أخرى لدى الويمبايو كلما بدت مصيبة وشيكة الحدوث، ولا سيما عندما ينتشر وباء(50).

بتأثير هذه الأفكار، تعدّ عمليات بضع الأعضاء أو إراقة الدماء أحيانًا وسيلة فعالة لشفاء الأمراض. فلدى الدييري، عندما يتعرّض طفل لحادث، يضرب أقاربه رؤوسهم إما بعصي وإما ببومرانغ حتى يسيل الدم على وجوههم. وهم يعتقدون أنهم بذلك يشفون الطفل مما أصيب به(51). وفي أمكنة أخرى، يتخيلون الحصول على النتيجة عينها بإحياء طقس طوطمي إضافي(52). يمكن أن نقارن بهذه الوقائع مثالًا ذكرناه آنفًا عن طقس يقام خصيصًا لإلغاء آثار خطأ شعائري(53). ولاشكّ في أنه لا توجد في الحالتين الأخيرتين جروح ولا ضربات ولا آلام جسدية من أي نوع كان؛ غير أن الشعيرة لا تختلف في طبيعتها عن الشعائر السابقة؛ إذ يتعلق الأمر دائمًا بتحييد شر أو بالتكفير عن ذنب بوساطة أداء شعائري استثنائي.

تلك هي، إضافة إلى الحداد، الحالات الوحيدة للشعائر التكفيرية التي نجحنا في رصدها في أستراليا. ومن الوارد أن يكون بعض منها قد فاتنا، ولربما خفي بعضها الآخر على الراصدين. لكن، إذا كانت تلك الحالات التي اكتُشفت حتى الآن قليلة العدد، فذلك على الأرجح لأنها لا تحتل مكانة كبيرة في العبادة. كما أن الديانات البدائية بعيدة من أن تنحدر من الكرب والخشية، لأن الشعائر التي تعبّر عن الانفعالات المؤلمة نادرة فيها نسبيًا. والأرجح أن ذلك ناتج من أن الأسترالي لا يطلب من الحياة الكثير ويكتفي بالقليل، على الرغم من بؤس عيشه مقارنة بعيش الشعوب الأكثر تحضّرًا. وكل ما يحتاج إليه هو أن تتبع الطبيعة مسارها الطبيعي، أن تتوالى الفصول بانتظام، وأن يهطل المطر في وقته المعتاد

---

(49) Howitt, *Native Tribes*, pp. 277, 430.

(50) Ibid., p. 195.

(51) يُنظر: Gason, «The Dieri Tribe,» p. 69;
يتّخذ الإجراء عينه للتكفير عن حماقة ما. فعندما يستثير شخص ما برعونته أو بطريقة أخرى ضحك الحضور، يطلب من أحدهم أن يضربه على رأسه حتى يسيل الدم منه. في هذه اللحظة، يعود كل شيء إلى ما كان عليه ويشارك الشخص الذي كان يتعرض للسخرية هو نفسه في مرح المحيطين به: Ibid., p. 70.

(52) Eylmann, pp. 212, 447.

(53) يُنظر أعلاه ص 495.

بوفرة ومن دون إفراط؛ والحال أن الاضطرابات الكبيرة في النظام الكوني هي دائمًا استثنائية. لذلك، أمكننا أن نلاحظ أن معظم الشعائر التكفيرية المنتظمة التي أوردنا أعلاه أمثلة عليها رُصدت في قبائل الوسط حيث يكثر الجفاف ويمثّل كارثة حقيقية. صحيح أن الشعائر التكفيرية المكرسة خصيصًا للتكفير عن الذنب تبدو كأنها غائبة تمامًا. غير أن الأسترالي، مثله مثل كل إنسان، لا بد أن يرتكب أخطاء شعائرية من مصلحته التكفير عنها؛ نستطيع إذًا أن نتساءل عما إذا كان إغفال النصوص لهذه النقطة ناجمًا عن عدم كفاية الرصد.

لكنّ الوقائع التي أمكننا جمعها مفيدة، على الرغم من قلّتها.

عندما ندرس الشعائر التكفيرية في الأديان الأكثر تقدمًا، حيث تكون القوى الدينية مفردنة، فهي تبدو متلاحمة بشدة مع التصورات التجسيمية. إذا كان المؤمن يفرض حرمانات على نفسه ويخضعها لضروب من سوء المعاملة، فهو يفعل ذلك لينزع أسلحة السوء الذي ينسبه إلى كائنات مقدسة معينة يعتقد أنه يتبع لها. وهو يستبق مطالبها من أجل تخفيف كرهها أو غضبها؛ فيضرب نفسه لئلا تبادر إلى ضربه هي. ويبدو إذًا أن هذه الممارسات لم تتمكن من الولادة إلا بدءًا من اللحظة التي اتخذت فيها الآلهة والأرواح أشكال شخصيات معنوية قادرة على اجتراح أهواء مماثلة لأهواء البشر. لهذا، اعتقد روبرتسون سميث بأنه يستطيع أن يحيل إلى تاريخ قريب نسبيًا الأضاحي التكفيرية، مثلها مثل القرابين، عبر البضع. إذ قال إن إراقة الدماء التي تميز تلك الشعائر كانت في بداية الأمر مجرد إجراء متعلق بالتشارك: إراقة الإنسان دمه على المذبح لتوثيق الصلات التي تربطه بربه. ولم تتخذ الشعيرة طابعًا تكفيريًا وعقابيًا إلا لمّا نُسيت دلالتها الأولى ولمّا سمح التصور الجديد عن الكائنات المقدسة بمنح تلك الشعيرة وظيفة أخرى[54].

لكن، بما أننا نصادف شعائر تكفيرية في المجتمعات الأسترالية، فمن المستحيل أن ننسب إليها أصلًا متأخرًا إلى هذا الحد. كما أن جميع الشعائر التي رصدناها، باستثناء شعيرة واحدة[55]، مستقلة عن أي تصور تشبيهي؛ إذ لا ورود

(54) William Smith, *The Religion of the Semites*, 1st ed. (London: Adam and Charles Black, 1889), lecture 11.

(55) إنها حالة الدييري الذين يستسقون موراموار الماء في أوقات الجفاف، وفق ما أورد غيسون.

فيها لذكر آلهة أو أرواح. إن ضروب الامتناع وإراقة الدماء توقف المجاعات وتشفي الأمراض بذاتها. وما من كائن روحي يتدخّل بين الشعيرة والآثار التي من المفترض أن تؤدي إليها. وبالتالي، لم تتدخل فيها الشخصيات الأسطورية إلا لاحقًا. وبعد أن ترسخت الآلية الشعائرية، أفادت تلك الشخصيات في جعلها أيسر تقديمًا للعقول؛ لكنّها ليست شرطًا لوجود الشعيرة. إذ أن الشعيرة قامت لأسباب أخرى، وهي تدين بفاعليتها لعلّة أخرى.

تكون الشعيرة فعّالة عبر القوى الجماعية التي تستخدمها. هل أوشكت مصيبة أن تهدد الجماعة؟ ينعقد شملُ المجموعة، كما بعد الحداد، ويسيطر على نحو طبيعي انطباع بالقلق والاضطراب على الجماعة الملتئمة. ويؤدي التشارك في هذه المشاعر إلى تكثيفها، كما يحدث دائمًا. وعبر ترسيخها، تستثار وتلتهب وتبلغ درجة تتجلى بالعنف المنسجم مع الإيماءات المعبرة عنها. ومثلما يحدث لدى موت قريب ما، تُطلق الصيحات الرهيبة، ويسود الانفعال، ويشعر المرء بالحاجة إلى التمزيق والتدمير؛ ومن أجل تلبيته هذه الحاجة، يضرب المرء نفسه ويجرحها، فيسيل دمه غزيرًا. لكن، حين تكون للانفعالات هذه الحيوية، لا يكون فيها ما يؤدي إلى الاكتئاب مهما كانت مؤلمة؛ بل إنها تشير إلى حالة تهيج تتضمن حشدًا لجميع القوى الفاعلة وكذلك دفقًا من الطاقات الخارجية. ولا يهم كثيرًا إن كان هذا التهيج ناجمًا عن حدث حزين، فهو يبقى واقعيًا، ولا يختلف نوعيًا عن التهيج الذي نلاحظه أثناء احتفالات الفرح. بل يحدث أحيانًا أن يتجلى بحركات من الطبيعة عينها: يستولي على المؤمنين الجنون عينه والميل عينه إلى الإفراطات الجنسية، وهي دلالة أكيدة على فرط كبير في الاستثارة العصبية. كذلك لاحظ روبرتسون سميث هذا التأثير الغريب للشعائر الحزينة في العبادات الساميّة. يقول: «في الأوقات العصيبة، حين تكون أفكار البشر قاتمة عادة، كان الناس يلجأون إلى الاستثارات المادية التي يقدمها الدين، مثلما يلجأون حاليًا للنبيذ. وعملًا بالقاعدة العامة، حين يبدأ فعل العبادة عند الساميين بالبكاء والعويل - كما في حداد أدونيس[56] أو في الشعائر التكفيرية الكبيرة التي أصبحت شائعة في الأزمنة المتأخرة - فإن تبدلًا سريعًا في الشعور يعقبه، وكذلك تعقب الجزء الكئيب في

(56) في الميثولوجيا الإغريقية، أقامت أفروديت شعائر لإحياء ذكرى وفاة حبيبها أدونيس على مدى يومين، يخصص أولها للحداد، والثاني للفرح. (المترجمة)

القداس الراهن فورة من المرح والابتهاج»[57]. موجز القول، حتى إن انطلقت الطقوس الدينية من حدث مقلق أو محزن، فهي تحتفظ بسلطتها المنشطة على حالة الجماعة والأفراد الانفعالية. ولمجرد أنها جماعية، فهي ترفع النبرة الحيوية. والحال أننا حين نشعر في ذواتنا بالحياة - أكان ذلك في شكل تهيج مؤلم أم في شكل حماسة فرحة - فنحن لا نؤمن بالموت؛ بالتالي، فإننا نشعر بالطمأنينة ونستعيد رباطة جأشنا، وكل شيء يجري ذاتيًا كما لو أن الشعيرة أبعدت حقًا الخطر الذي كنا نخشاه. هكذا، ننسب إلى الحركات التي تتكون منها الشعيرة والصيحات التي نطلقها والدم المراق والجروح التي نحدثها لأنفسنا أو لغيرنا فضائل علاجية أو وقائية؛ وبما أن هذه المعاملات السيئة المختلفة تجعلنا بالضرورة نتألم، فإن الأمر ينتهي بنا إلى أن نعدّ الألم ذاته وسيلة لتحدي الشر أو لشفاء المرض[58]. لاحقًا، لمّا اتخذت غالبية القوى الدينية شكل شخصيات معنوية، فُسّرت فاعلية هذه الممارسات بتخيل أنها تهدف إلى تهدئة إله شرير أو ساخط. لكنّ هذه التصورات هي مجرد انعكاس للشعيرة والمشاعر التي تستثيرها؛ وهي تأويل لها وليست علّتها الحاسمة.

يفعل التقصير الشعائري بالأسلوب عينه. هو أيضًا تهديد للجماعة لأنه يصيبها في وجودها المعنوي، نظرًا إلى أنه يصيبها في معتقداتها. لكن، في حال تأكّد الغضب الناتج من التقصير على نحو ملموس وحيوي، فإنه يعوّض الضرر الذي تسبب به. ذلك أنه إذا شعر الجميع بالغضب فعلًا، فلأن المخالفة التي ارتكبت استثناء، ولأن الإيمان المشترك يبقى كما هو. بالتالي، لا تتعرض الوحدة الأخلاقية الخاصة بالجماعة للخطر. والحال أن العقوبة المفروضة كتكفير ليست إلا تجليًا لهذا الغضب العلني والدليل المادي على وحدة الجماعة. وهي تتمتع بالتالي بالمفعول الإصلاحي الذي ينسب إليها. في الحقيقة، لا يختلف الشعور الذي يقبع في أساس الشعائر التكفيرية المحض في طبيعته عن الشعور الذي عثرنا عليه في أساس الشعائر التكفيرية الأخرى: إنه نوع من الألم الساخط الذي يميل

(57) Ibid., p. 262.

(58) بل يمكن أن يكون الإيمان بالفضائل المقوية معنويًا الخاصة بالألم (يُنظر أعلاه ص 409) قد أدى هنا دورًا ما. فبما أن الألم يطهّر المؤمن ويرفع مستواه الديني، يستطيع أيضًا أن ينهضه حين يتدنى مستواه الأخلاقي.

إلى أن يتجلى بأفعال تدميرية. أحيانًا، يريحنا على حساب من يعاني منه؛ وأحيانًا أخرى يكون على حساب شخص محايد أجنبي. لكن الآلية هي أساسًا واحدة في الحالتين[59].

IV. شكلا المقدّس: النقي وغير النقي

إن واحدةً من أهم الخدمات التي قدمها روبرتسون سميث لعلم الأديان هي أنه سلّط الضوء على التباس مفهوم المقدس.

تنقسم القوى الدينية إلى نوعين. بعضها نافع يحرس النظام المادي والأخلاقي، ويقدّم الحياة والصحة وجميع الخصائص التي يقدّرها البشر؛ وتلك هي حال المبدأ الطوطمي، المبعثر في النوع كله، وحال السلف الأسطوري والحيوان الحامي والأبطال المحضّرين والآلهة الحافظة من شتى الأصناف والدرجات. لا يهم كثيرًا أن نتصور تلك القوى بوصفها شخصيات متمايزة أو طاقات منتشرة؛ فهي تؤدّي، أيًا يكن شكلها، الدور عينه وتؤثّر بالطريقة عينها في وعي المؤمنين: يختلط الاحترام الذي توحي به بالحب والعرفان؛ كما أن مشاعر وطباع الأشياء والأشخاص الذين تتواصل معهم هي من الطبيعة عينها: إنهم الأشياء والأشخاص المقدسون. كذلك هي الأماكن المكرسة للعبادة والمواضيع التي تفيد في إقامة الشعائر المنتظمة والكهنة والنسّاك وما إلى ذلك. من جهة أخرى، هناك القوى الشريرة وغير الطاهرة التي تحدث الاضطرابات وتكون سببًا للموت والمرض، وتحث على انتهاك المقدسات. والمشاعر الوحيدة التي يكنها لها الإنسان هي الخوف الذي يداخله الرعب بصورة عامة. كذلك هي القوى التي يمارس الساحر سحره عليها وبها، تلك التي تخرج من الجثث ودم الحيض، تلك التي يطلقها كلّ تدنيس للأشياء المقدسة وما إلى ذلك. ومن أشكالها المجسدة: أرواح الموتى وشتى أنواع الجنّ الأشرار.

بين هذين الصنفين من القوى والكائنات تباين يكاد يكون تامًا، بل يبلغ أشدّ أشكال التضاد جذرية. تدفع القوى الطيبة والمفيدة بعيدًا منها القوى الأخرى التي

(59) يراجع ما قلناه عن التكفير في النسخة الثالثة من كتابنا:
Emile Durkheim, *Division du travail social*, 3ème éd. (Paris: F. Alcan, 1935), pp. 64 ff.

تنكرها وتناقضها. لذلك، تكون الأولى محرّمة على الثانية، ويعدّ أي اتصال بينها أسوأ أشكال التدنيس. هذا هو، على سبيل المثال، نمط المحرمات بين الأشياء المقدسة من شتى الأنواع التي أشرنا إلى وجودها على مدى هذا العمل[60]. النساء في أثناء الطمث يكنَّ غير طاهرات، ولا سيما عندما يظهر عليهنّ الطمث أول مرة؛ لذلك، يُحتجزن بصرامة في ذلك الوقت؛ ويحرّم على الرجال إقامة أي علاقة معهنّ[61]. ينبغي ألا توجد آلات ذات الخوار والتشورينغا قرب الميت[62]. يستبعَد منتهِك المقدسات من مجتمع المؤمنين؛ ويُمنع من ممارسة العبادة. كذلك، تدور الحياة الدينية بكاملها حول قطبين متعاكسين يعادل التعارض بينهما التعارض الموجود بين الطاهر وغير الطاهر، بين المقدس والمدنس، بين الرباني والشيطاني.

لكن، بينما يكون مظهرا الحياة الدينية هذان متعارضين، نلقى قرابة وثيقة بينهما. ففي المقام الأول، كلاهما يقيم العلاقة عينها مع الكائنات الدنيوية التي يجب أن تمتنع عن إقامة أي علاقة مع الأشياء غير الطاهرة وكذلك مع الأشياء المقدسة للغاية. ولا يقل التحريم الذي يطاول الأولى عن ذاك الذي يطاول الثانية؛ كلاهما مسحوب من التداول. وهذا يعني أنها مقدسة أيضًا. لا شك في أن المشاعر التي تستثيرها هذه وتلك ليست متطابقة، فالاحترام يختلف عن القرف والكره. لكن بما أن الإيماءات متطابقة في الحالتين، فينبغي أن تكون المشاعر التي يُعبر عنها متماثلة في طبيعتها. وبالفعل، فإن الكره ماثل في الاحترام الديني، ولا سيما حين يكون كثيفًا جدًا، ولا تخلو عمومًا الخشية التي تستثيرها القوى الشريرة من الطابع التبجيلي. بل إن الفوارق بين هذين السلوكين ضئيلة إلى درجة أنه تصعب أحيانًا معرفة الحالة الذهنية الدقيقة التي يعيشها المؤمنون. لدى بعض الشعوب الساميّة، كان لحم الخنزير محرمًا؛ لكنها لم تكن تعرف دائمًا بدقة إن كان ذلك

---

(60) يُنظر أعلاه ص 403-404.

(61) Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 460; *Northern Tribes*, p. 601, and Roth, «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead,» p. 24.

من غير المفيد الإكثار من المراجع التي تدعم واقعة معروفة إلى هذا الحد.

(62) غير أن سبنسر وغيلين يذكران حالة توضع فيها التشورينغا تحت رأس الميت في:

Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 156.

لكنّهما يعترفان بأن هذه الواقعة فريدة وغير طبيعية في: Ibid., p. 157,

وينكرها شتريلو بشدة في: Strehlow, vol. 2, p. 79.

التحريم ناتجًا من كونه غير طاهر أم من كونه مقدسًا[63]. ويمكن تطبيق الملاحظة عينها على عدد كبير من المحرمات الغذائية.

وثمة المزيد مما يجدر ذكره في هذا الشأن؛ إذ يحدث في كثير من الأحيان أن يصبح شيء غير طاهر أو قدرة مؤذية شيئًا مقدسًا أو قدرة حارسة من دون تغير في الطبيعة لكن بتعديل بسيط في الظروف الخارجية، والعكس بالعكس. إذ رأينا كيف تتحول نفس الميت التي تكون في البداية مبدأً مرهوبًا إلى جني حارس بعد انتهاء الحداد. كذلك، لا توحي الجثة في البداية إلا بالرعب والنفور، ثم تعامل بوصفها بقايا مبجلة؛ والدليل على هذا التحول هو أكل لحوم البشر الجنائزي الذي يمارس غالبًا في المجتمعات الأسترالية[64]. إن الحيوان الطوطمي هو كائن مقدس بامتياز؛ لكنه بالنسبة إلى من يستهلك لحمه من دون وجه حق سبب للموت. وعمومًا، فإن منتهِك المقدسات هو مجرد دنيوي أصابته قوة دينية نافعة بالعدوى، وقد تبدلت طبيعتها بتبدل مسكنها فأصبحت تلوث بدلًا من أن تطهّر[65]. كما الدم الذي يأتي من أعضاء المرأة التناسلية كثيرًا ما يستخدم علاجًا للمرض، على الرغم من أنه غير طاهر بطبيعة الحال، مثله مثل دم الطمث[66]. كذلك، فإن الأضحية التي تُحرق في التضحيات التكفيرية متهمة بعدم الطهارة بما أن الذنوب التي يجب التكفير عنها رُكزت فيها. لكن بعد قتلها، يستخدم لحمها ودمها في أكثر الاستخدامات ورعًا[67]. وعلى العكس من ذلك، فإن المشاركة، ولئن كانت عملية دينية وظيفتها المعتادة هي التكريس، تحدِث أحيانًا مفاعيل التدنيس عينها. ففي حالات معينة، يرغَم أفراد سبق أن تشاركوا معًا في أداء الشعائر على الهروب بعضهم من بعض

(63) Smith, p. 153.

يراجع ص 446، الهامش الإضافي المعنون: Holiness, Uncleanness and Taboo (**القداسة وعدم الطهارة والتابو**).

(64) Howitt, *Native Tribes*, pp. 448-450; Smyth, *the Aborigines of Victoria*, vol. 1, pp. 118, 120; Dawson, p. 67; Eyre, vol. 2, p. 257, and Roth, «North Queensland Ethnog., Bulletin no. 9,» p. 367.

(65) يُنظر أعلاه ص 419.

(66) Spencer and Gillen: *Native Tribes*, p. 464, and *Northern Tribes*, p. 599.

(67) على سبيل المثال، يلطّخ العبرانيون المذبح بدم الأضحية التكفيرية (الكتاب المقدس، سفر اللاويين، الفصل 4، الآية 5 وما تلاها)؛ يُحرق اللحم وتستخدم منتوجات الاحتراق في صنع ماء التطهير (الكتاب المقدس، سفر العدد، الفصل 19).

كأنهم مصابون بالطاعون، أو كأنهم باتوا مصدرًا للعدوى الخطرة بالنسبة إلى بعضهم بعضًا، وباتت الصلة المقدسة التي كانت تربط بينهم، تفصلهم في الوقت عينه. والأمثلة على هذه الأنواع من التشارك كثيرة في أستراليا. وأحد أكثر أنواعها نمطية هو ذاك الذي نرصده عند النارينييري والقبائل المجاورة. فحين يأتي طفل إلى العالم، يحتفظ أبواه بحرص بحبله السري لأنهم يعتقدون أنه يخفي شيئًا من نفسه. وعندما يتبادل فردان حبلهما السري المحفوظ على هذا النحو، فهما يتشاركان بفعل هذا التبادل؛ كأنهما يتبادلان نفسيهما. لكن في الوقت عينه، يحرّم عليهما أن يتلامسا أو يتحادثا أو حتى أن يرى واحدهما الآخر. يتم كل شيء كما لو أن كلًا منهما يثير مقت الآخر[68].

بالتالي، فإن الطاهر وغير الطاهر ليسا نوعين منفصلين؛ إنهما تنويعان لنوع واحد يتضمن كل الأشياء المقدسة. ثمة صنفان من المقدس، أحدهما نافع والآخر ضار؛ ولا يقتصر الأمر على عدم وجود انقطاع بين الشكلين المتعارضين، بل إن الموضوع عينه يمكن أن تنتقل من أحدهما إلى الآخر من دون تغيير طبيعته. الطاهر مصنوع من غير الطاهر، والعكس بالعكس. ويتمثل التباس المقدس في إمكان هذه التحولات.

لكن، إذا كان روبرتسون سميث قد انتابه شعور حاد بهذا الالتباس، فإنه لم يقدّم له يومًا تفسيرًا صريحًا، بل اكتفى بملاحظة أنه من الحكمة بمكان ألا نتطرق للقوى الدينية إلا بحذر مشوب بالاحترام أيًا يكن اتجاه تأثيرها، وذلك لأنها كلها من دون تمييز كثيفة وتصيب بالعدوى. إذ بدا له أننا نستطيع بذلك تفسير هيئة القرابة التي تبديها كلها على الرغم من التناقضات التي تعارض بينها. لكن بداية، كانت المسألة خارج السياق؛ وكان يجب عليه أن يظهِر أصل كثافة تلك القدرات الشريرة وعدواها لغيرها. بعبارات أخرى، كيف لها أن تكون هي أيضًا دينية الطبيعة؟ ثمّ إن الطاقة وقدرة التمدد المشتركة بينها لا تسمح بفهم كيف تستطيع أن تتحوّل بعضها إلى بعض أو أن يحل بعضها محل بعض في وظائفها، على الرغم

---

(68) George Taplin, «The Narrinyeri Tribe,» in: Edward Curr (ed.), *The Australian race*, 4 vols. (Melbourne: J. Ferres, 1886), pp. 32-34.

حين يكون الفردان اللذان تبادلا حبليهما السريين من قبيلتين مختلفتين، فإنهما يصبحان رسولين بين القبائل. وفي هذه الحالة، يحدث تبادل الحبلين السريين بُعيد ولادتهما ومن طريق أقاربهما.

من النزاع القائم بينها، كيف يستطيع الطاهر أن يلوّث في حين أن غير الطاهر يفيد أحيانًا في التطهير[69].

يسمح التفسير الذي اقترحناه آنفًا بالإجابة عن هذا السؤال المزدوج.

إذ رأينا أن القدرات الشريرة هي نتاج هذه الشعائر وترمز لها. عندما يمرّ المجتمع بظروف تحزنه أو تقلقه أو تستثيره، فإنه يمارس على أعضائه ضغطًا كي يشهروا حزنهم أو قلقهم أو غضبهم بأفعال ذات دلالة. إنه يفرض عليهم ما يشبه واجب البكاء أو العويل أو إصابة الذات أو الغير بجروح، لأن هذه التجليات الجماعية والتشارك المعنوي الذي تشهد عليه وتعززه تعيد إلى المجموعة الطاقة التي كانت الحوادث تهدد بحرمانها منها، وتسمح لهم بذلك بأن يستدركوا أنفسهم. تلك هي التجربة التي يفسرها الإنسان حين يتخيل وجود كائنات ضارة خارجه لا يمكن تحييد عدائها البنيوي أو الوقتي إلا بآلام بشرية. هذه الكائنات ليست إذًا إلا حالات جماعية مشخصنة؛ إنها المجتمع نفسه منظورًا إليه وفق أحد أوجهه. لكننا نعلم من جهة أخرى أن القدرات المفيدة تتشكل بالطريقة عينها؛ فهي أيضًا تنتج من الحياة الجماعية وتعبّر عنها؛ هي أيضًا تمثّل المجتمع، لكن من موقف مختلف للغاية، أي لحظة يثبت نفسه بثقة ويضغط بقوة على الأشياء للمساهمة في تحقيق الغايات التي يلاحقها. وبما أن هذين النوعين من القوى لهما أصل واحد وطبيعة واحدة على الرغم من أنهما يتجهان باتجاهين متعاكسين، فليس مفاجئًا أن تكون لهما الكثافة والسراية عينهما، بالتالي أن يكونا محرّمين ومقدسين في آن.

---

(69) صحيح أن سميث لا يقرّ بواقعية هذه الاستبدالات والتحولات. فهو يقول إنه إذا كانت الأضحية التكفيرية تفيد في التطهير، فلأنها بذاتها لم يكن فيها ما هو غير طاهر. إذ كانت في الأصل شيئًا مقدسًا؛ وكانت مكرسة لأن تعيد، عبر التشارك، روابط القرابة التي تجمع المؤمن بإلهه عندما يكون تقصير شعائري جعلها تتراخى أو تتحطم. بل إنهم كانوا يختارون لهذه العملية حيوانًا مقدسًا على نحو استثنائي كي يكون التواصل أكثر فاعلية ويمحو تمامًا آثار الذنب. ولم يُنظر إلى الحيوان المقدس بوصفه غير طاهر إلا بعد أن توقف الناس عن فهم معنى الشعيرة: Ibid., pp. 347 ff.

لكن من غير المقبول أن تكون معتقدات وممارسات كونية مثل تلك التي نجدها في أساس التضحية التكفيرية نتاجًا لمجرد خطأ في التأويل. فلا شك في أن الأضحية التكفيرية محملة بلوثة الذنب. كما أننا قد رأينا قبل قليل أن هذه التحولات من الطاهر إلى غير الطاهر أو بالعكس توجد في أدنى المجتمعات التي نعرفها.

إننا نستطيع بذلك أن نفهم كيف تحولا إلى بعضهما بعضًا. فبما أنهما يعكسان الحالة الانفعالية التي تعيشها الجماعة، يكفي أن تتغير هذه الحالة كي يغيّرا وجهتيهما. وبعد انتهاء الحداد، يستعيد المجتمع المحلي هدوءه بفضل الحداد نفسه؛ وهو يستعيد ثقته بنفسه؛ يتخفف الأفراد من الضغط الرهيب الذي كان يمارس عليهم؛ يشعرون بأنهم أكثر ارتياحًا. فيبدو لهم بالتالي أن روح الميت وضعت جانبًا مشاعرها العدائية لتصبح حاميًا عطوفًا. ويمكن تفسير التحولات الأخرى التي ذكرنا أمثلة عليها بالطريقة عينها. ما يكسب شيئًا ما قداسته هو كما رأينا الشعور الجماعي الذي يكون موضوعًا له. وإذا ما اتصل بشخص دنيوي، في انتهاك للمحرمات التي تفصله عنه، فسوف يمتد هذا الشعور بالسراية إلى هذا الشخص فيطبعه بطابع خاص. لكنه عندما يصل إليه، يكون في حالة مختلفة جدًا عن الحالة التي كان عليها في الأصل. إذ إنه تكدّر وانزعج من الانتهاك الذي يتضمنه هذا الامتداد المجحف والمضاد للطبيعة، فأصبح عدوانيًا وميالًا إلى العنف المدمر؛ وأخذ يميل إلى الانتقام من الإساءة التي تعرّض لها. لهذا، يبدو الشخص المصاب بالتدنيس كأن قوة جديدة فتاكة تجتاحه، فتهدد كل ما يقترب منه؛ بالتالي، فهو لا يوحي إلا بالابتعاد والنفور؛ أصبح كمن لحقت به وصمة أو لوثة. غير أن سبب هذه اللوثة هو الحالة النفسانية عينها التي كانت في ظروف أخرى تكرّس وتقدّس. لكن يكفي أن يسترضى هذا الغضب المستثار على هذا النحو بشعيرة تكفيرية حتى يهدأ وينزاح؛ يهدأ الشعور المهان ويعود إلى حالته الأولى. إنه يفعل إذًا مجددًا مثلما كان يفعل في البداية؛ وبدلًا من أن يلوّث، فهو يقدّس. وبما أنه يواصل إصابة الموضوع الذي يرتبط به بالعدوى، فلا يستطيع هذا الأخير أن يعود ليكون دنيويًا ومحايدًا دينيًا. غير أن اتجاه القوة الدينية التي يبدو أنها تحتله قد تحوّل: أصبح طاهرًا وأداة للتطهير بعدما كان غير طاهر.

باختصار، يتوافق قطبا الحياة الدينية مع الحالتين المتعاكستين اللتين تمر بهما كل حياة اجتماعية. نجد بين المقدس المفيد والمقدس الضار التعارض عينه بين الحالات الجماعية من النشوة والحالات الجماعية من الشعور بالحزن والإثارة. لكن، ما دامت جماعية على حد سواء، فهناك بين البنى الميثولوجية التي ترمز إليها قرابة حميمية في طبيعتها. تراوح المشاعر التي تعاش على نحو مشترك من أقصى التعاسة إلى أقصى الاستبشار، من الانزعاج الممض إلى الحماسة الجذلة؛ لكن

في جميع الأحوال، ثمة تشارك في السرائر وسلوان متبادل على أثر هذا التشارك. والسيرورة الأساس هي عينها دائمًا؛ وحدها الظروف تلوّنها بطريقة متباينة. وهذا يعني في نهاية المطاف أن وحدة الحياة الاجتماعية وتنوعها هما اللذان يكوّنان وحدة الكائنات والأشياء المقدّسة وتنوعها في آن واحد.

من جهة أخرى، لا يقتصر هذا الالتباس على مفهوم المقدس؛ إذ نجد شيئًا من هذا القبيل في جميع الشعائر التي قمنا بدراستها. صحيح أن التمييز بينها كان أمرًا أساس؛ لكنّ الخلط بينها يعني جهلًا بمظاهر الحياة الدينية المختلفة. ومن جهة أخرى، مهما أمكن أن تكون تلك الشعائر متباينة، فلا يوجد انقطاع بينها. بل على العكس، فهي يتراكب بعضها على بعض ويمكن حتى أن يحلّ بعضها محلّ بعض. كذلك سبق أن أظهرنا كيف أن شعائر القربان والمشاركة وشعائر المحاكاة وشعائر إحياء الذكرى كثيرًا ما تقوم بالوظائف عينها. يمكن أن يظنّ المرء أن العبادة السلبية، في الأقل، منفصلة على نحو أكثر وضوحًا عن العبادة الإيجابية؛ وعلى الرغم من ذلك، رأينا كيف أن الأولى يمكن أن تؤدي إلى آثار إيجابية، مطابقة تلك التي تؤدي إليها الثانية. بالصيام والامتناع والبضع الذاتي، نحصل على النتائج عينها التي نحصل عليها من التشارك وتقديم القرابين وإحياء الذكرى. وبالعكس، تقتضي الأضاحي والنذور شتى أشكال الحرمان والتخلي. وتبدو الاستمرارية أكثر جلاءً بين الشعائر الزهدية والشعائر التكفيرية؛ فهي كلها مصنوعة من الألم الذي يتقبله المرء أو يتعرض له، وتنسب إليه فاعلية مماثلة. هكذا، لا تنفصل الممارسات، مثلها مثل المعتقدات، إلى أنواع مختلفة. فالحياة الدينية واحدة وبسيطة، مهما كان تعقيد تجلياتها الخارجية. فهي تلبي في كل مكان الحاجة عينها وتشتق في كل مكان من الحالة الذهنية عينها. إنها تهدف بأشكالها كلّها إلى الارتقاء بالإنسان على نفسه وجعله يحيا حياة أسمى من تلك التي سوف يحياها لو أنه لا يخضع إلا لتلقائيته الفردية: تعبّر المعتقدات عن هذه الحياة في شكل تصورات؛ أما الشعائر، فهي تنظّمها وتنظم عملها.

خاتمة

في بداية هذا الكتاب، أعلنّا أن الدين الذي شرعنا في دراسته يتضمن في داخله أميز عناصر الحياة الدينية. ويسعنا الآن التيقن من صحة هذا الافتراض. فعلى الرغم من بساطة المنظومة التي درسناها، إلا أننا وجدنا فيها جميع الأفكار الكبيرة والسلوكات الشعائرية الأساس التي تشكّل أساس الأديان، حتى أكثرها تقدّمًا، من قبيل تصنيف الأشياء في فئتين مقدّسة ودنيوية، ومفهوم النفس، ومفهوم الروح، والشخصية الأسطورية، والألوهية المحلية بل والعابرة للأقوام، والعبادة السلبية مع الممارسات التقشفية التي تمثّل شكلها الساخط، وشعائر بضع الإحليل وتناول القربان، وشعائر المحاكاة، وشعائر إحياء الذكرى، والشعائر التكفيرية، فلا ينقصها شيء أساس. من حقنا إذًا أن نأمل بأن تكون النتائج التي توصلنا إليها غير مقتصرة على الطوطمية وحدها، بل يمكن أن تساعدنا في فهم ماهية الدين عمومًا.

ربما يعترض معترض بأن دينًا واحدًا، مهما يكن مدى اتساعه، يشكّل قاعدة ضيقة لمثل هذا الاستنتاج. ولا يخطر في بالنا تجاهل السلطة التي يمكن أن يضيفها إلى نظرية ما تحقق موسّع. لكن، صحيح أيضًا أنه حين يُبرهَن قانون بتجربة أجريت على نحو سليم، فإن هذا البرهان يصحّ تعميمه. عندما يتوصل عالِم، حتى في حالة وحيدة، للعثور على سر الحياة، ولو كانت حياة أبسط كائن من وحيدات الخلية يمكن تصوره، فإن الحقائق التي يحصل عليها بهذه الطريقة تكون قابلة للتطبيق على الأحياء كلها، حتى أكثرها ارتقاءً. بالتالي، إذا كنّا نجحنا حقًا في أن نرى في المجتمعات الشديدة التخلف التي درسناها عناصر صُنعت منها أكثر المفاهيم الدينية أساسية، فليس هناك ما يمنع تعميم نتائج بحثنا على الأديان الأخرى؛ إذ لا يُعقل أن يكون التأثير عينه ناتجًا، وفق الظروف، عن سبب هنا وآخر هناك، إلا

إذا كان السببان في الجوهر سببًا واحدًا. إذ لا تستطيع الفكرة عينها أن تعبّر عن واقع هنا، وعن واقع مغاير هناك، إلا إذا كانت هذه الازدواجية ظاهرية فحسب، وكذلك إذا كان تفسير فكرة المقدس والنفس والآلهة عند بعض الشعوب ممكنًا سوسيولوجيًا، فعلينا عمليًا أن نفترض أن التفسير عينه يصلح من حيث المبدأ لجميع الشعوب التي نجد فيها الأفكار عينها بالسمات الأساس ذاتها. إذًا، بافتراض أننا لم نخطئ، فمن المشروع أن نعمّم بعض خلاصاتنا في الأقل. وها قد أتى الوقت لكشفها. إن استنتاجًا من هذا النوع، يستند إلى تجربة محددة جيدًا، أقل مجازفة من كثير من التعميمات المجملة التي تحاول التوصل إلى جوهر الدين دفعة واحدة من دون أن تستند إلى أي دين بعينه، ولا يُستبعَد بالتالي أبدًا أن تضل الطريق.

I. يستند الدين إلى تجربة متينة، لكنها ليست مفضلة

في غالبية الأحيان، شرع المنظرون في التعبير عن الدين بمصطلحات عقلانية، فرأوا فيه قبل كل شيء منظومة من الأفكار، تستجيب لموضوع محدد. وتصوروا هذا الموضوع بأساليب متباينة: طبيعي، لانهائي، خفي، مثالي، وما إلى ذلك؛ غير أن هذه التباينات قليلة الأهمية. ففي جميع الأحوال، كانت التصورات والمعتقدات هي التي ينظر إليها بوصفها العنصر الأساس في الدين. أما الشعائر، فهي لم تكن تبدو من وجهة النظر هذه إلا ترجمة خارجية مادية وملازمة لهذه الحالات الداخلية التي كان ينظر إليها وحدها بوصفها تتمتع بقيمة جوهرية. وشاع هذا التصور إلى درجة أن النقاشات المتعلقة بالدين تدور حول مسألة معرفة إن كان يستطيع التصالح مع العلم أم لا، أي إن كان ثمة مكان، إلى جانب المعرفة العلمية، لشكل آخر من الفكر يكون دينيًا على نحو نوعي.

غير أن المؤمنين، البشر الذين يعيشون حياة دينية ولديهم إحساس مباشر بماهيتها، يعترضون على هذا المنطق بأنه لا ينطبق على تجربتهم اليومية. فهم يشعرون فعلًا بأن الوظيفة الحقيقية للدين ليست في دفعنا إلى التفكير وفي إثراء معارفنا وإضافة تصورات لها أصل آخر وطابع آخر إلى تلك التي ندين بها للعلم، بل بالأحرى دفعنا إلى الفعل، مساعدتنا في العيش. فالمؤمن الذي اتصل بربه ليس مجرد إنسان يرى حقائق جديدة يجهلها الملحد؛ إنه إنسان أكثر قدرة. وهو يشعر داخله بقوة أكبر إما على تحمّل محن الوجود أو للتغلب عليها. إنه كمن يسمو

على ضروب البؤس الإنساني لأنه سما بنفسه على شرطه بوصفه مجرد إنسان؛ فهو يعتقد بأنه ينجو من الشر، أيًّا يكن شكل تصوره للشر. البند الأول في كل إيمان هو الاعتقاد بالخلاص عبر الإيمان. والحال أننا لا نرى كيف يمكن أن يكون لمجرد فكرة مثل هذه الفاعلية. فالفكرة ليست إلا عنصرًا من ذواتنا؛ كيف لها أن تمنحنا قدرات تفوق تلك التي نستمدها من طبيعتنا؟ مهما تكن هذه الفكرة غنية بالفضائل الوجدانية، فهي عاجزة عن أن تضيف شيئًا إلى حيويتنا الطبيعية؛ وذلك لأن ما تستطيع فعله هو مجرد إطلاق القوى الانفعالية الموجودة فينا، لا خلقها ولا زيادتها. كما أن تصورنا لموضوع بأنه جدير بأن نحبه ونسعى إليه لا يؤدي إلى أن نشعر بأننا أكثر قوة؛ لكن ينبغي أن تنطلق من هذا الموضوع طاقات تفوق تلك التي لدينا وأن نتمتع فضلًا عن ذلك بوسيلة ما لجعلها تتغلغل فينا ولمزجها بحياتنا الداخلية. والحال أنه لا يكفي لتحقيق ذلك أن نفكّر فيها، بل لا بد من أن نضعها في حقل فعلها، أن نلتفت إلى الجانب الذي يمكّننا على نحو أفضل من تلمّس تأثيرها؛ وباختصار، ينبغي أن نفعل وأن نكرر الأفعال الضرورية على هذا النحو عندما يكون ذلك مفيدًا لتجديد مفاعيلها. من وجهة النظر هذه، وجدنا كيف تستعيد هذه المجموعة من الأفعال المتكررة بانتظام، والتي تتكون منها العبادة، أهميتها كلّها. في الواقع، يعلم كلّ من اختبر حقًا دينًا أن العبادة هي التي تستثير هذه الانطباعات من الفرح والسلام الداخلي والصفاء والحماسة، وهي بالنسبة إلى المؤمن أشبه بدليل تجريبي على معتقداته. فالعبادة ليست مجرد منظومة من الإشارات التي يترجم عبرها الإيمان إلى الخارج، بل هي مجموعة الوسائل التي يُخلق بوساطتها الإيمان ويعاد خلقه دوريًا. وسواء لو تكوّنت العبادة من أفعال مادية أم من عمليات ذهنية، فهي تكون دائمًا فعالة.

تستند دراستنا كلها إلى مسلّمة مفادها أن هذا الشعور المجمع عليه بين المؤمنين في جميع الأزمنة لا يمكن أن يكون وهمًا محض. إننّا، على غرار مُنافح حديث عن الإيمان[1]، نقرّ إذًا بأن المعتقدات الدينية تستند إلى تجربة نوعية لا تقل قيمتها الإثباتية، بمعنى ما، عن القيمة الإثباتية للتجارب العلمية، على الرغم من

(1) يُنظر: William James, *The Varieties or Religious Experience* (New York; London; Bombay; Calcutta, and Madras: Longmans, Green, and Co, 1917).

اختلافها عنها. فنحن أيضًا نعتقد «بأن الشجرة تُعرف من ثمارها»[2] وبأن خصبها هو أفضل برهان على قيمة جذورها. لكنّ وجود «تجربة دينية»، إن جاز لنا القول، وكون هذه التجربة ذات أساس - وهل ثمة تجربة غير ذات أساس أصلًا؟ - لا يستتبع مطلقًا أن نستنتج أن الواقع الذي تبنى عليه يتوافق موضوعيًا مع فكرة المؤمنين عنه. بل إن التبدل الكبير في طريقة تصورها مع الزمن يكفي لإثبات أن أيًا من هذه التصورات لا يعبّر عنها تعبيرًا صحيحًا. إذا كان العالِم يطرح بدهية مفادها أن إحساس البشر بالحرارة والضوء يستجيب لسبب موضوعي، فهو لا يستنتج من ذلك أن هذا السبب مطابق لما يبدو عليه للحواس. كذلك، إذا كانت انطباعات المؤمنين ليست خيالية، فإنها لا تشكّل ضروبًا محبذة من الحدس؛ إذ ليس هناك أي سبب يدعو إلى الاعتقاد بأنها تخبرنا عن طبيعة موضوعها بأفضل مما تخبرنا الأحاسيس العادية عن طبيعة الأجسام وخصائصها. ومن أجل أن نكتشف ماهية هذا الموضوع، ينبغي بالتالي إخضاعه لتفكير مماثل لذلك الذي أحلّ التصور العلمي والمفاهيمي محلّ التصور المحسوس للعالم.

الحال أن هذا بالتحديد هو ما حاولنا فعله، إذ رأينا أن المجتمع هو بعينه هذا الواقع الذي تصورته الميثولوجيات بأشكال شتى، لكنّه السبب الموضوعي والشامل والأزلي للأحاسيس النوعية التي صنعت منها التجربة الدينية. كذلك قمنا بتبيان القوى المعنوية التي يطورها وكيفية إيقاظه هذا الإحساس بالملاذ والحماية والعناية الحارسة التي تربط المؤمن بعبادته. المجتمع هو الذي يسمو بالمؤمن ليتجاوز نفسه؛ بل إنه هو الذي يصنعه. فما يصنع البشر هو تلك الذخيرة الفكرية التي تشكّل الحضارة، والحضارة هي من صنع المجتمع. هكذا، يمكن تفسير الدور المهيمن الذي تؤدّيه العبادة في الأديان جميعًا، أيًا تكن. ذلك أن المجتمع لا يستطيع إظهار نفوذه إلا إذا كان قيد الفعل، ولا يكون قيد الفعل إلا إذا تجمّع الأفراد الذين يكوّنونه وعملوا بصورة مشتركة. وعبر الفعل المشترك، يعي المجتمع نفسه ويدرك موقعه؛ إنه قبل كلّ شيء تعاون فعّال. حتى الأفكار والمشاعر الجماعية غير ممكنة إلا بفضل حركات خارجية ترمز إليها، مثلما أثبتنا[3]. بالتالي، فإن الفعل هو الذي يسيطر على الحياة الدينية لمجرد أن المجتمع هو مصدرها.

---

(2) يُنظر: Ibid., p. 19 from French trans.

(3) يُنظر أعلاه ص 309 وما تلاها.

نستطيع إضافة سبب أخير إلى جميع الأسباب التي قدّمت لتبرير هذا التصور، وهو حصيلة كتابنا بأكمله. إذ أثبتنا على مدى صفحاته أن مقولات الفكر الأساس، بالتالي العلم، لها أصول دينية. ورأينا أن الأمر مماثل بالنسبة إلى السحر، بالتالي بالنسبة إلى شتى التقنيات التي اشتُقّت منه. ومن جهة أخرى، نعلم منذ وقت طويل أن قواعد الأخلاق والحق بقيت حتّى وقت متأخّر نسبيًا من التطور غير متمايزة عن التعاليم الشعائرية. نستطيع إذًا أن نقول باختصار إن الغالبية العظمى من المؤسسات الاجتماعية الكبيرة وُلدت من الدين[4]. والحال أنه من أجل أن تكون المظاهر الرئيسة للحياة الجماعية بدأت بوصفها مجرد مظاهر متنوعة للحياة الدينية، ينبغي بطبيعة الحال أن تكون الحياة الدينية الشكل البارز للحياة الجماعية بأكملها، وأشبه بتعبير مختصر عنها. وإذا ما كان الدين ولّد كل ما هو أساس في المجتمع، فلأن فكرة المجتمع هي بمنزلة النفس للدين.

القوى الدينية هي إذًا قوى بشرية، قوى معنوية. ولأن المشاعر الجماعية لا تستطيع أن تعي نفسها إلا عبر ارتباطها بمواضيع خارجية، فلم تتمكن القوى الدينية نفسها، على الأرجح، من التشكل من دون أن تأخذ من الأشياء بعضًا من صفاتها؛ هكذا اكتسبت نوعًا من الطبيعة الفيزيائية؛ وبهذه الصفة، أتت لتختلط بحياة العالم المادي، واعتقدنا أننا نستطيع عبرها تفسير ما يجري. لكن، حين لا ننظر إليها إلا من هذا الجانب وضمن هذا الدور، لا نرى إلا ما هو الأكثر سطحية فيها. واقع الأمر أننا نستعير عناصر تكوينها الأساس من وعينا. ويبدو اعتياديًا ألا يكون لها طابع بشري إلا حين يُفكّر فيها بوصفها ذات شكل بشري[5]؛ لكن حتى أكثرها لاشخصية وغفلية ليست أكثر من مشاعر رُدّت إلى الموضوعية.

لا يمكن ملاحظة الدلالة الحقيقية للأديان إلا عبر النظر إليها بهذه الطريقة،

---

(4) ثمة شكل واحد للنشاط الاجتماعي لم يربَط بعد صراحة بالدين: إنه النشاط الاقتصادي. غير أن التقنيات التي تشتق من السحر، ولهذا تحديدًا، لها أصول دينية على نحو غير مباشر. فضلًا عن ذلك، القيمة الاقتصادية نوع من السلطة، من الفاعلية، ونحن نعرف الأصول الدينية لفكرة السلطة. يمكن أن تمنح الثروة مانا؛ وهذا يعني أن لديها مانا. بذلك، نرى أن فكرة القيمة الاقتصادية وفكرة القيمة الدينية ينبغي ألا تكون إحداهما عديمة الصلة بالأخرى. لكن مسألة معرفة طبيعة هذه الصلة لم تُدرس.

(5) هذا هو السبب الذي جعل فريزر وحتى بروس يضعان القوى الدينية اللاشخصية خارج الدين، أو على عتبته على الأكثر، بهدف ربط هذه القوى بالسحر.

لأننا إذا نظرنا إلى الشعائر من حيث مظاهرها فحسب، فإنها غالبًا ما تبدو لنا مجرد عمليات يدوية: دهن وغسل ووجبات طعام. ولتكريس شيء ما، يوصل بمصدر للطاقة الدينية، مثلما يوصل اليوم جسم بمصدر للحرارة أو للكهرباء لتسخينه أو كهربته؛ ولا تختلف الإجراءات المستخدمة في كلتا الحالتين اختلافًا جوهريًا. إذا فهمنا التقنية الدينية على هذا النحو، فإنها تبدو لنا نوعًا من الميكانيكية الغامضة. لكنّ هذه المناورات المادية ليست سوى الغلاف الخارجي الذي يخبئ داخله عمليات ذهنية. وفي نهاية المطاف، لا يتعلق الأمر بممارسة نوع من الضغط الفيزيائي على قوى عمياء، وهي أصلًا متخيلة، بل ببلوغ وعي الأفراد وتوجيهه وضبطه. قيل أحيانًا عن الأديان الدنيا بأنها مادية. لكنّ التعبير يفتقر إلى الدقة، فالأديان كلّها، حتى أكثرها فجاجة، روحية بمعنى ما؛ ذلك أن القوى التي توظفها تلك الأديان روحية قبل كل شيء، كما أن هدفها الرئيس هو الفعل في الحياة المعنوية. هكذا، نفهم كيف أن ما فعله الناس باسم الدين لا يمكن أن يكون عبثًا؛ فالمجتمع بالضرورة هو الذي فعل ذلك، والبشرية هي التي جنت الثمار.

لكن يتساءل متسائلون: أيّ مجتمع وضع أسس الحياة الدينية؟ هل هو المجتمع الواقعي، مثلما يوجد ويعمل تحت أنظارنا، بتنظيمه الأخلاقي والقانوني الذي صنعه بكدّ على مدى التاريخ؟ لكنّ هذا المجتمع مليء بالشوائب والعيوب. يتجاور الشر فيه مع الخير، ويسود الظلم فيه في كثير من الأحيان، ويحجب الخطأ الحقيقةَ في كل لحظة. كيف أمكن إذًا أن يلهم كائن تشكل بهذه الفظاظة مشاعر الحب والحماسة المتقدة وروح إنكار الذات التي تطالب بها الأديان جميعها المؤمنين بها؟ لا يمكن أن تكون هذه الكائنات الكاملة، أي الآلهة، قد استعارت سماتها من واقع بهذه الرداءة، بل أحيانًا بهذه الوضاعة.

أم إن الأمر يتعلق، من جانب آخر، بالمجتمع الكامل الذي تسود فيه العدالة والحقيقة، ويختفي منه الشر بكل أشكاله؟ لاشك إطلاقًا في أن مثل هذا المجتمع وثيق الصلة بالشعور الديني؛ إذ يقال إن تحقيقه هو ما تتوق إليه الأديان كلها. لكنّ هذا المجتمع ليس معطًى تجريبيًا محددًا وقابلًا للرصد؛ إنه خرافة، حلم هَدهد به البشر بؤسهم، لكنّهم لم يعيشوه في الواقع البتّة. إنه مجرد فكرة تعبّر في الوعي عن تطلعاتنا الغامضة إلى هذا الحد أو ذاك، تطلعاتنا إلى الخير والجمال والمثل الأعلى. والحال أن هذه التطلعات تجد جذورها فينا؛ إنها تأتي من أعماق كينونتنا؛

لا شيء خارجنا يستطيع إذًا تفسيرها. كما أنها دينية بذاتها أصلًا؛ بالتالي، يفترض المجتمع المثالي الدينَ من دون أن يتمكّن من تفسيره[6].

لكن بداية، سوف يكون تبسيطًا اعتباطيًا للأمور أن نرى في الدين جانبه المثالي فحسب، فهو واقعي بطريقته. وبالفعل، لا توجد بشاعة مادية أو معنوية، ولا عيوب ولا شرور إلا وتألّهت. إذ اضطرت المسيحية نفسها، على الرغم من سموّ فكرتها عن الألوهية، إلى منح روح الشر مكانًا في ميثولوجيتها. فإبليس جزء أساس من المنظومة المسيحية؛ والحال أنه ليس كائنًا دنيويًا، على الرغم من أنه كائن غير نقي. وكذلك المسيح الدجال هو إله، صحيح أنه أدنى مكانة وخاضع، غير أنه يتمتع بقدرات واسعة؛ بل إنه موضوع شعائر، سلبية في الأقل. إذًا، لا يجهل الدين المجتمع الواقعي ولا يتجاهله، بل هو صورة عنه؛ فهو يعكس سماته كلها، حتى أكثرها فظاظة وتنفيرًا. ونجد فيه كل شيء، وإذا ما رأينا في معظم الأحيان الخير فيه يتغلب على الشر والحياة تتغلب على الموت وقوى النور تتغلب على قوى الظلمات، فلأن الواقع لا يختلف عن ذلك، إذ لو كان ميزان هذه القوى المتضادة معكوسًا، لكانت الحياة مستحيلة؛ لكنّ الواقع يظهر لنا أن الحياة باقية، بل تميل إلى التطور.

لكن، إذا كنا نرى الواقع يظهر بوضوح عبر الميثولوجيات والثيولوجيات[7]، فصحيح حقًا أننا نراه فيها أكبر حجمًا ومتبدلًا وأكثر مثالية. ومن وجهة النظر هذه، لا تختلف أديان بدائية كثيرة عن أحدثها وأكثرها تنميقًا. إذ رأينا على سبيل المثال كيف يضع الأرونتا في بدايات الأزمنة مجتمعًا أسطوريًا يعكس تنظيمه بدقّة التنظيم الذي لا يزال موجودًا حتى اليوم؛ فهو يتضمن العشائر والبطون عينها، ويخضع للتنظيم الزواجي عينه، ويمارس الشعائر ذاتها. غير أن الشخصيات التي تكوّنه هي كائنات مثالية تتمتع بقدرات وفضائل لا يمكن أن يتطلع للحصول عليها العامّة من الفانين. وطبيعتها ليست أسمى فحسب، بل هي مختلفة، لأنها حيوانية وبشرية في آن واحد. تخضع القوى الشريرة في هذا المجتمع الأسطوري لتحوّل مماثل؛ بحيث يسبغ على الشر نفسه السمو والمثالية. والسؤال الذي يُطرح هو: من أين تأتي هذه الأمثَلة؟

---

(6) يُنظر: Émile Boutroux, *Science et religion* (Paris: E. Flammarion, 1919), pp. 206-207.

(7) Théologies: علوم اللاهوت. (المترجمة)

نجيب عن السؤال بأن الإنسان يتمتع بقدرة طبيعية على الأمثَلة، أي على أن يحِلّ محلّ عالم الواقع عالمًا مغايرًا يحمل نفسه إليه بفكره. لكنّ ذلك يعني تغيير مصطلحات المشكلة، لا حلّها ولا حتى دفعها قدُمًا إلى الأمام. هذه الأمثَلة المنهجية خاصية أساس في الأديان. وتفسيرها بقدرة فطرية على الأمثلة يعني إذًا بكل بساطة وضع كلمة مكان أخرى، تعادلها؛ كما لو أننا نقول إن الإنسان خلق الدين لأن لديه طبيعة دينية. لكنّ الحيوان لا يعرف إلا عالمًا واحدًا، هو العالم الذي يتلمسه بالتجربتين الداخلية والخارجية على حد سواء. وحده الإنسان يتمتع بالقدرة على تصوّر المثال، وعلى الإضافة إلى الواقع. من أين يأتي إذًا هذا الامتياز الفريد؟ قبل أن نجعل منه واقعًا أولًا، وامتيازًا غامضًا يفلت من العلم، ينبغي أن نتأكد من أنه لا يتعلق بشروط يمكن تحديدها تجريبيًا.

يتمتع تفسير الدين الذي اقترحناه تحديدًا بامتياز تقديمه إجابة عن هذا السؤال. فما يعرّف المقدس هو أنه أضيف إلى الواقع؛ والحال أن المثالي يخضع للتعريف عينه. بالتالي، لا نستطيع تفسير أحدهما من دون تفسير الآخر. وبالفعل، رأينا أنه إذا كانت الحياة الجماعية، حين تصل إلى درجة معينة من الكثافة، توقظ الفكر الديني، فلأنها تحدد حالة من الفوران تغيّر شروط الفاعلية النفسانية. حيث تستثار الطاقات الحيوية بشدة، وتصبح الأهواء أكثر حدّة والأحاسيس أكثر قوة؛ بل إن بعضها لا يحدث إلا في هذه اللحظة. إذ لا يعود الإنسان يعرف نفسه؛ فهو يشعر بأنه تحوّل، ومن ثمّ يحوّل الوسط المحيط به. ولإدراك الانطباعات الخاصة جدًا التي يشعر بها، ينسب إلى الأشياء التي يقيم أكثر الصلات مباشرة معها خصائص ليست فيها، وقدرات استثنائية، وفضائل لا تمتلكها مواضيع التجربة اليومية. وباختصار، يضع الإنسان فوق العالم الواقعي الذي تنقضي حياته الدنيوية فيه عالمًا آخر غير موجود، بمعنى ما، إلا في فكره، لكنّه ينسب إليه مقارنة بالعالم الأول نوعًا من الجلال الأسمى. إنه بالتالي، وبهذه الصفة المزدوجة، عالم مثالي.

هكذا، لا يمثّل تشكيل عالم مثالي حدثًا قاهرًا يفلت من العلم؛ بل إنه يتعلق بالشروط التي يستطيع الرصد والملاحظة بلوغها؛ إنه نتاج طبيعي للحياة الاجتماعية. ومن أجل أن يتمكن المجتمع من إدراك ذاته والحفاظ على شعوره تجاه نفسه بدرجة الكثافة اللازمة، يجب أن يجتمع ويتركّز. والحال أن هذا التركز يعيّن إفراطًا في الحياة الأخلاقية، يتجلى في مجموعة من التصورات المثالية التي

تأتي لترتسم فيها الحياة الجديدة التي أوقظت على هذا النحو؛ إذ أن هذه التصورات تتوافق مع دفق القوى النفسانية التي تضاف آنئذ إلى تلك المتوافرة لدينا من أجل إنجاز مهمات الوجود اليومية. لا يستطيع مجتمع أن يخلق نفسه أو أن يجدد نفسه من دون أن يخلق المثال في الوقت عينه. وهذا الخلق ليس، بالنسبة إليه، نوعًا من الفعل النافل، يستكمل نفسه به بعد تشكله؛ إنه الفعل الذي يصنع المجتمع بوساطته ذاته ويجددها دوريًا. لذلك، عندما يوضع المجتمع المثالي مقابل المجتمع الواقعي بوصفهما نقيضين يشدّاننا في اتجاهين متعاكسين، فنحن ندرك فكرتين تجريديتين ونعارض بينهما. المجتمع المثالي ليس خارج المجتمع الواقعي؛ بل هو جزء منه. نحن لسنا منقسمين بينهما كما لو أنهما قطبان متنافران، بل إننا لا نستطيع التمسك بأحدهما من دون التمسك بالآخر. فالمجتمع لا يتشكل من كتلة الأفراد الذين يشكلونه ومن الأرض التي يشغلونها ومن الأشياء التي يستخدمونها من الحركات التي يقومون بها فحسب، بل قبل كل شيء من فكرته عن نفسه. ويحدث، بلا شك، أن يتردد حول الطريقة التي يجب أن يتصور نفسه بها؛ فهو يشعر بأنه قيد التجاذب في اتجاهين متباينين. لكن حين تنفجر هذه التنازعات، فهي لا تحدث بين المثال والواقع، بل بين مُثُل متباينة، بين مثال البارحة ومثال اليوم، بين المثال الذي يتمتع بسلطة المأثور والمثال الذي لا يزال قيد التشكل فحسب. وينبغي بالتأكيد البحث عن مصدر تطور المثُل؛ لكن مهما يكن الحل الذي نقدمه لهذه المعضلة، يبقَ أكيدًا أن كل شيء يجري في العالم المثالي.

إذًا، ليس صحيحًا أبدًا أن المثال الأعلى الجماعي الذي يعبّر عنه الدين يعود إلى سلطة فطرية ما لدى الفرد، بل الصحيح بالأحرى أن الفرد تعلّم الأمثَلة في مدرسة الحياة الجماعية؛ وأصبح قادرًا على تصوّر المثالي عبر تشرّب المثل التي طورها المجتمع. والمجتمع هو الذي دفعه إلى الشعور بالحاجة إلى التسامي على عالم التجربة عبر دفعه إلى دائرة فعله، وفي الوقت عينه، زوده بوسائل تصوُّر عالم آخر. فعبر بناء المجتمع نفسَه، بنى هذا العالم الجديد، لأن هذا العالم يعبّر عنه. وهكذا، نجد أن قدرة الفرد والجماعة على الأمثلة ليس فيها ما هو غامض. إنها ليست نوعًا من الترف الذي يستطيع الإنسان الاستغناء عنه، بل هي شرط لوجوده، أي إنه لا يكون كائنًا اجتماعيًا، أي إنسانًا، إن لم يكتسب تلك القدرة. ولا شكّ في أن المثال الجماعية تميل إلى الفردنة عندما تتجسد لدى الأفراد. فكلّ امرئ يفهمها

بطريقته ويترك بصمته عليها؛ فيحذف منها عناصر ويضيف إليها عناصر أخرى. هكذا يبرز المثل الأعلى الشخصي من المثل الأعلى الاجتماعي مع تطور الشخصية الفردية وتحولها إلى مصدر مستقل للفعل. لكن إذا أردنا فهم هذا الاستعداد، الفريد ظاهريًا، للعيش خارج الواقع، يكفي ربطه بالشروط الاجتماعية التي يتعلق بها.

علينا إذًا الامتناع عن أن نرى في هذه النظرية المتعلقة بالدين مجرد تجديد لشباب المادية التاريخية، إذ سيعني ذلك خلطًا كبيرًا في فهم فكرنا. وعندما نظهِر في الدين شيئًا اجتماعيًا على نحو جوهري، فنحن لا نعني أبدًا القول إنه مجرد ترجمة للأشكال المادية الخاصة بالمجتمع ولضروراته الحيوية المباشرة إلى لغة أخرى. ولا شك في أننا نعدّ اعتماد الحياة الاجتماعية على أساسها المادي وحملها علامته أمرًا بدهيًا، مثلما تعتمد حياة الفرد الذهنية على جهازه العصبي، بل على عضويته بكاملها. لكنّ الوعي الجمعي ليس مجرد ظاهرة ثانوية لأساسه التشكّلي، مثلما أن الوعي الفردي ليس مجرد تطور للمنظومة العصبية. ومن أجل أن يظهر الأول، ينبغي أن يحدث إجمال نوعي لضروب الوعي الفردي. والحال أن هذا الإجمال يؤدي إلى الكشف عن عالم من المشاعر والأفكار والصور التي تخضع، فور ولادتها، لقوانين خاصة بها. إنها تستدعي، ويبعد بعضها بعضًا، تندمج وتنشطر، تتكاثر من دون أن تكون هذه التراكيب محكومة مباشرة بالواقع الضمني ولا ناجمة عنه. بل إن الحياة التي تستثار بهذه الطريقة تتمتع باستقلالية كبيرة تسمح لها أحيانًا بالظهور في تجليات لا هدف لها ولا نفع من أي نوع كان إلا متعة تأكيد وجودها فحسب. وأظهرنا تحديدًا أن هذه هي في كثير من الأحوال حال النشاط الشعائري والفكر الميثولوجي[8].

لكن إذا كان الدين نتاجًا لأسباب اجتماعية، فكيف يمكن تفسير العبادة الفردية والطابع الكوني لبعض الأديان، وإذا كان قد ولد في الفناء الخارجي (in foro externo)، فكيف أمكن أن ينتقل إلى أعماق الفرد ويتغلغل فيه أكثر فأكثر؟ وإذا كان من فعل مجتمعات معينة ومفردنة، كيف أمكن أن ينفصل عنها إلى حدّ تصوره كأنه أمر مشترك بين البشرية جمعاء؟

---

(8) يُنظر أعلاه ص 388 وما يليها. حول هذه المسألة، يُنظر مقالتنا:

Emile Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives,» *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 6 (1898).

صادفنا أثناء بحثنا أولى بذور الدين الفردي والكونية الدينية، ورأينا كيف تشكّلا؛ لدينا بالتالي العناصر الأكثر عمومية للجواب الذي يمكن تقديمه عن هذا السؤال المزدوج.

سبق أن أظهرنا كيف تتميز القوة الدينية التي تبث الحياة في العشيرة عبر تجسدها في الوعي الفردي لأعضائها. هكذا، تتشكل كائنات مقدسة ثانوية؛ فيكون لكل فرد كائناته، المصنوعة على صورته، والتي تشاركه حياته الحميمية وتتلاحم معه في مصيره: إنها النفس، الطوطم الفردي، السلف الحامي، وما إلى ذلك. تكون هذه الكائنات موضوع شعائر يستطيع المؤمن إحياءها بمفرده خارج أي تجمّع؛ إنها إذًا شكل أوّل لعبادة فردية. وبكل تأكيد، ليست بعد إلا عبادة بدائية جدًا؛ لكن بما أن الشخصية الفردية كانت قليلة البروز آنذاك، وبما أن القيمة المنسوبة إليها كانت ضئيلة، فلم يكن ممكنًا بعدُ أن تكون العبادة التي تعبّر عنها متطورة. لكن بمزيد من تمايز الأفراد وزيادة قيمة الفرد، احتلت العبادة المقابلة نفسُها مكانًا أكبر في مجمل الحياة الدينية، وانغلقت في الوقت عينه على التأثيرات الخارجية بصورة أكثر إحكامًا.

إذًا، لا يتضمن وجود ضروب العبادة الفردية ما يعارض أو يعيق تفسيرًا اجتماعيًا للدين؛ فالقوى الدينية التي تتوجه إليها ليست إلا أشكالًا مفردنة للقوى الجماعية. هكذا، وفي حين أن الدين يبدو أنه يقبع بكامله في دخيلة الفرد، فإن المصدر الحي الذي يتغذى منه موجود أيضًا في المجتمع. نستطيع الآن تقدير قيمة هذه الفردية الجذرية التي تريد أن تجعل من الدين شيئًا فرديًا محضًا؛ إنها تتجاهل شروط الحياة الدينية الأساس. وإذا ما كانت هذه الفردية قد بقيت حتى الآن مجرد تطلعات نظرية لم تتحقق البتة، فلأنها غير قابلة للتحقق. يمكن أن تتطوّر فلسفة في صمت التأمل الداخلي، أما الإيمان، فلا يستطيع أن يتطور على هذا النحو. فالإيمان هو قبل كل شيء حرارة وحياة وحماسة وإشعاع لكل نشاط ذهني، وحمل للفرد على أن يسمو على نفسه. لكن، كيف يستطيع أن يضيف إلى الطاقات التي يمتلكها من دون الخروج من ذاته؟ كيف يستطيع تجاوز نفسه بقواه وحدها؟ إن المكمن الوحيد للحرارة التي نستطيع أن نتدفّأ بها معنويًا هو ذاك الذي يشكّله مجتمع أقراننا؛ والقوى المعنوية الوحيدة التي نستطيع أن نقتات منها ونزيد قوانا بها هي تلك التي يقدمها إلينا الغير. وحتى إذا وافقنا على أنه توجد حقًا كائنات

مماثلة إلى هذا الحد أو ذاك للقوى التي تصوّرها لنا الميثولوجيات، ينبغي أن نؤمن بوجودها من أجل أن تتمكن من أن تمارس على النفوس التوجيه المفيد الذي هو علّة وجودها. والحال أن المعتقدات ليست فعالة إلا حين يتشارك الناس بها. نستطيع حقًا أن نبقي عليها لبعض الوقت بجهد شخصي تمامًا؛ لكنها لا تولد ولا تكتسَب على هذا النحو؛ بل ثمة شك في قدرتها على البقاء في هذه الشروط. في واقع الأمر، يشعر الإنسان الذي لديه إيمان حقيقي بحاجة ملحة إلى نشره؛ لهذا، فهو يخرج من عزلته ويقترب من الآخرين ويسعى إلى إقناعهم، وحمية القناعات التي يثيرها هي التي تعزز قناعته التي تذوي بسرعة إذا ما بقيت وحيدة.

يصحّ على الكونية الدينية ما يصح على الفردية. وهي ليست صفة تختص بها ديانات عظمى، فقد وجدناها، ربما ليس في قاعدة المنظومة الأسترالية، بل في قمتها. بونجيل ودارامولون وبايام ليسوا مجرد آلهة عشائريين؛ فكل منهم حاصل على اعتراف عدد من القبائل المختلفة. وعبادتهم عابرة للأقوام بمعنى ما. إن هذا التصور قريب بالتالي جدًا من التصور الذي نجده في أحدث المنظومات الدينية. لذلك، اعتقد مؤلّفون أن عليهم إنكار أصالة الكونية الدينية، على الرغم من كونها مؤكدة.

والحال أننا تمكّنا من إظهار كيفية تشكّلها.

لا تستطيع قبائل متجاورة وتنتمي إلى الحضارة عينها إلا أن يقيم بعضها صلات دائمة مع بعض. جميع أنواع الظروف تقدّم لها الفرصة لذلك؛ فعدا التجارة التي تكون بدائية آنذاك، هناك الزيجات؛ الزيجات ما بين القبائل متواترة جدًا في أستراليا. وأثناء هذه اللقاءات، يدرك البشر بطبيعة الحال القرابة المعنوية التي تجمع بينهم. لديهم التنظيم الاجتماعي عينه، وانقسام البطون والعشائر والطبقات الزواجية نفسها؛ هم يمارسون شعائر التلقين عينها أو شعائر متشابهة تمامًا. وتأتي عمليات الاقتراض المتبادل أو المعاهدات لتعزيز هذه التشابهات العفوية. وكان يصعب أن تبقى الآلهة التي ترتبط بها مؤسسات متطابقة بهذا الوضوح متمايزة في الأذهان. فكل شيء يقارب بينها. بالتالي، على فرض أن كل قبيلة طورت مفهوم الآلهة بطريقة مستقلة، كان لا بدّ لتلك الآلهة أن يميل بعضها للاندماج ببعض، بل من المرجح أنها تُصورت بداية في اجتماعات بين القبائل. فهي أولًا آلهة التلقين، وفي طقوس التلقين، تمثّل عمومًا قبائل مختلفة. بالتالي، إذا كانت كائنات مقدسة

تشكلت من دون أن ترتبط بأي مجتمع محدد جغرافيًا، فهذا لا يعني أن لها أصلًا من خارج المجتمع. وهذا يعني أنه توجد أصلًا، وفوق تلك التجمعات الجغرافية، تجمعات حدودها أقل تحديدًا: ليست لها حدود مقررة، بل تتضمن شتى أنواع القبائل المتجاورة إلى حد ما، والتي تتصل بصلات قربى ما. بالتالي، تميل الحياة الاجتماعية الخاصة جدًا وتلك التي تنبثق منها إلى الانتشار على رقعة ليس لها حدود معينة. وبطبيعة الحال، تتسم الشخصيات الميثولوجية الموافقة لها بالطابع عينه؛ ولا تكون دائرة نفوذ هذه الشخصيات محددة؛ بل هي تشرف على القبائل الخاصة وعلى المكان. هذه هي الآلهة الكبيرة العابرة القبائل.

لكن، لا شيء في هذا الوضع يخصّ المجتمعات الأسترالية وحدها. ثمة مجتمع غير محدود إلى هذا الحد أو ذاك، تنخرط فيه الشعوب والدول ويقيم بعضها مع بعض صلات مباشرة أو غير مباشرة؛ ليست هناك حياة قومية لا تسيطر عليها حياة جماعية أممية الطابع. ومع تقدم الزمن، تتخذ هذه التجمعات الأممية مزيدًا من الأهمية والاتساع. هكذا، نرى كيف أمكن أن يتطور الميل الأممي في بعض الحالات إلى درجة تأثيره ليس في أسمى أفكار المنظومة الدينية فحسب، بل كذلك في المبادئ التي تستند إليها.

II. الأزلي في الدين

في الدين إذًا شيء أزلي مقدّر له البقاء بعد فناء جميع الرموز الخاصة التي أحاط الفكر الديني نفسه بها على التوالي. إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى إقامة وتعزيز المشاعر الجماعية والأفكار الجماعية التي تشكّل وحدته وشخصيته، وذلك بفواصل منتظمة. لكن، لا يمكن الحصول على هذه الاستعادة للقوى المعنوية إلا بالاجتماعات واللقاءات والتجمعات التي يعيد فيها الأفراد معًا، وقد اقترب بعضهم من بعض اقترابًا شديدًا، تأكيد مشاعرهم المشتركة؛ ومن هنا تأتي الطقوس التي لا تختلف في طبيعتها وغايتها والنتائج التي تؤدي إليها والوسائل المستخدمة فيها عن الطقوس الدينية المحض. فما الفارق الجوهري بين اجتماع مسيحيين يحتفون بالتواريخ الرئيسة في حياة المسيح أو يهود يحتفون إما بالخروج من مصر أو بإعلان الوصايا العشر، وبين اجتماع مواطنين يحيون ذكرى إقامة شرعة أخلاقية جديدة أو حدث كبير ما في الحياة الوطنية؟

إذا كنا نجد اليوم شيئًا من الصعوبة في تخيل ما يمكن أن تتكون منه هذه الاحتفالات وهذه الأعياد في المستقبل، فلأننا نعبر مرحلة تحوّل وضحالة أخلاقية. فأشياء الماضي الكبيرة، تلك التي كانت تستثير حماسة آبائنا، لم تعد تستثير الحمية عينها لدينا، إما لأنها دخلت في الاستخدام اليومي إلى درجة أننا لم نعد نعيها، أو لأنها لم تعد تستجيب لتطلعاتنا الراهنة؛ وعلى الرغم من ذلك، لم يحدث شيء يمكن أن يحل محلها. نحن لم نعد نستطيع أن نتعاطف مع المبادئ التي كانت توصي السادة باسم المسيحية بأن يعاملوا عبيدهم بإنسانية. ومن جهة أخرى، تبدو لنا اليوم فكرة المسيحية عن المساواة والأخوّة الإنسانية كأنها تترك مكانًا شاسعًا للتفاوتات الظالمة. كما أن رحمتها بعموم الناس تبدو لنا أفلاطونية أكثر مما يجب؛ إذ نودّ أن تكون هناك رحمة أكثر فاعلية؛ لكننا لا نرى بعدُ بوضوح ما ستكون عليه ولا كيف ستتحقق في الواقع. وباختصار شديد، الآلهة القديمة تشيخ أو تموت، ولم يولد غيرها بعد. وهذا ما جعل محاولة كونت الهادفة إلى تنظيم دين بإحياء تذكارات تاريخية قديمة على نحو مصطنع أمرًا عديم الفائدة، إذ لا يمكن أن تخرج عبادة حية إلا من الحياة نفسها، لا من ماض ميت. غير أن هذه الحالة من عدم اليقين والتهيج المرتبك لا يمكن أن تدوم إلى الأبد. فسوف يأتي اليوم الذي تشهد فيه مجتمعاتنا مجددًا ساعات من النبوغ الخلّاق تفيد لزمن ما في توجيه البشرية؛ وبعد أن يعيش الناس هذه الساعات، سيشعرون تلقائيًا بالحاجة إلى أن يحيوها بين حين وآخر في فكرهم، أي بإبقاء ذكراها حيّة عبر احتفالات تعيد إنتاج ثمارها بانتظام. كذلك رأينا كيف أقامت الثورة[9] مجموعة كاملة من الأعياد لتبقي المبادئ التي استلهمتها في حالة شباب دائم. وإذا كانت المؤسسة تداعت بسرعة، فلأن الإيمان الثوري لم يدم إلا زمنًا وجيزًا؛ إذ سرعان ما أعقبت حالات الخيبة وفقدان الأمل لحظةَ الحماسة الأولى. لكن، وعلى الرغم من أن هذا الإنجاز تعرّض للإجهاض، إلا أنه يمكّننا من تخيل ما قد يحدث في شروط أخرى؛ كما أن كل شيء يدعو إلى الظنّ بأن ذلك الإنجاز سيُستأنف عاجلًا أو آجلًا. ما من أناجيل خالدة، ولا سبب يدعو إلى الظن بأن البشرية أصبحت عاجزة عن ابتكار أناجيل جديدة. أما معرفة ما ستكون عليه الرموز التي سيأتي الإيمان الجديد ليعبّر عن نفسه بها، وما إذا كانت ستشبه رموز الماضي أم لا، وما إذا كانت

(9) المقصود هنا الثورة الفرنسية. (المترجمة)

أكثر ملاءمة للواقع الذي ستكون غايتها ترجمته، فهذا سؤال يتجاوز في دقته القدرات البشرية، وهو أصلًا سؤال غير جوهري.

لكنّ الأعياد والشعائر، أي باختصار العبادة، ليست الدين كله. فهو لا يتكون من منظومة ممارسات فحسب؛ إنه أيضًا منظومة من الأفكار غايتها تفسير العالم؛ ورأينا أن أكثر البشر تخلفًا لديهم تصور عن الكون خاص بهم. ومهما تكن الصلة التي يمكن أن تكون بين هذين العنصرين في الحياة الدينية، فهما متباينان إلى حدّ كبير. أحدهما، وهو العبادة، يلتفت إلى الفعل الذي يطالب به ويضبطه؛ والآخر، وهو الأفكار، يلتفت إلى الفكر الذي يثريه وينظّمه. إذًا، لا يتعلق هذان العنصران بالشروط عينها. بالتالي، علينا أن نتساءل عما إذا كان العنصر الثاني يعكس ضرورات كونية ودائمة بقدر ما هي الضرورات التي يعكسها العنصر الأول.

عندما ننسب إلى الفكر الديني سمات نوعية، حين نعتقد أن وظيفته تتمثل في التعبير، بأساليب خاصة به، عن مظهر من مظاهر الواقع تفلت من المعرفة العادية مثلما تفلت من العلم، فإننا نرفض بطبيعة الحال الإقرار بأن الدين يمكن أن يجرّد يومًا من دوره التأملي. لكن لم يبدُ لنا أن تحليل الوقائع يبرهن هذه النوعية. فالدين الذي درسناه واحد من أكثر الأديان إرباكًا للعقل من حيث الرموز المستخدمة، إذ أن كلّ شيء فيه يبدو غامضًا. فهذه الكائنات التي تنتمي في الوقت عينه إلى مجموعات شديدة التنافر وتتكاثر من دون أن تتوقف عن كونها واحدة وتتشظى من دون أن تنقص، تبدو، للوهلة الأولى، كأنها تنتمي إلى عالم مغاير تمامًا للعالم الذي نعيش فيه؛ بل مضى بعضهم إلى القول إن الفكر الذي بنى ذلك الدين كان يجهل تمامًا قوانين المنطق. ربما لم يكن التناقض بين العقل والإيمان أشد وضوحًا ممّا هو عليه في هذه الحالة. وإذا كانت هناك لحظة في التاريخ كان ينبغي أن يظهر فيها تناقضهما بجلاء، فهي تلك اللحظة. والحال أننا لاحظنا، خلافًا للظواهر، أن ضروب الواقع كالطبيعة والإنسان والمجتمع، والتي كانت آنذاك موضوعًا للتأمل الديني، هي ذاتها التي باتت لاحقًا موضوعًا للتفكير لدى العلماء. والسرّ الذي يبدو كأنه يحيط بها سطحي تمامًا، ويتبدّد أمام رصد أكثر تعمّقًا: يكفي أن نزيح الستار الذي غطاها به التخيل الميثولوجي كي تظهر مثلما هي. إذ يجهد الدين لترجمة هذه الوقائع إلى لغة مفهومة لا تختلف في طبيعتها عن اللغة التي يستخدمها العلم؛ ففي الحالتين، يتعلق الأمر بربط الأشياء بعضها ببعض، أي بإقامة علاقات

داخلية بينها، وبتصنيفها، وبمنهجتها. بل رأينا أن المفاهيم الأساس في المنطق العلمي هي ذات أصل ديني. لا شك في أن العلم يخضعها لتطوير جديد ليتمكن من استخدامها؛ فهو ينقيها من شتى العناصر الطارئة. وفي العموم، يقدّم العلم في خطواته كلها روحًا نقدية يتجاهلها الدين؛ وهو يحيط نفسه بتدابير وقائية من أجل «تجنب التسرع والتحيز»، ولإبعاد الأهواء والأحكام المسبقة وجميع التأثيرات الذاتية. لكنّ هذه التحسينات المنهجية لا تكفي لتمييزه من الدين. فكلاهما من هذه الزاوية يسعى إلى هدف واحد؛ ليس الفكر العلمي إلا شكلًا أكثر كمالًا للفكر الديني. يبدو إذًا طبيعيًا أن يتلاشى الثاني بالتدرّج أمام الأول، ما دام الأول يصير أكثر قدرة على القيام بالمهمة.

وبالفعل، ما من شك في أن هذا التراجع حدث أثناء التاريخ، إذ بما أن العلم نتج من الدين، فهو يميل إلى الحلول محله في كل ما يخص الوظائف الإدراكية والذهنية. وقد كرّست المسيحية هذا الإحلال تكريسًا نهائيًا في ترتيب الظواهر المادية. فحين رأت في المادة شأنًا دنيويًا بامتياز، تخلت بسهولة عن المعارف الخاصة بالمادة لفرع معرفي آخر، «وأعطى الله الإنسان أن يعي ديمومة الزمان»[10] (tradidit mundum hominum disputationi)؛ هكذا أمكن أن تترسّخ علوم الطبيعة وأن تنتزع الاعتراف بسلطتها من دون مصاعب كبيرة. لكنّ الدين لم يكن قادرًا على التخلي بمثل هذه السهولة عن عالم النفوس؛ فإله المسيحيين يتوق إلى أن يسود على الأرواح قبل كل شيء. لهذا، ظلّت فكرة إخضاع الحياة النفسانية للعلم تبدو لزمن طويل كأنها نوع من تدنيس المقدسات؛ وهي لا تزال حتى اليوم تنفّر عددًا من الأشخاص. بيد أن علم النفس التجريبي والمقارن تكوّن، وينبغي اليوم الاعتماد عليه، لكنّ عالم الحياة الدينية والأخلاقية لا يزال ممنوعًا. فالغالبية العظمى من الناس لا تزال تؤمن بوجود نظام للأمور لا يستطيع العقل ولوجه إلا عبر دروب شديدة الخصوصية. وهذا هو السبب في ضروب المقاومة العنيفة التي نصادفها كلما حاولنا معالجة الظواهر الدينية والأخلاقية علميًا. لكن، على الرغم من المعارضات، تتكرّر هذه المحاولات ويسمح هذا الإصرار بتوقع أن ينتهي الأمر بهذا الحاجز الأخير للانهيار وبأن يسود العلم حتى في هذه المنطقة المحظورة.

---

(10) الكتاب المقدس، سفر الجامعة، الأصحاح 11: 3. (المترجمة)

إليكم ما يتشكل منه النزاع بين العلم والدين، إذ كثيرًا ما نكوّن فكرة غير دقيقة عنه: يقال إن العلم ينكر الدين من حيث المبدأ. لكن الدين موجود؛ إنه منظومة من الوقائع المعروفة؛ أي إنه، باختصار، واقع. كيف يستطيع العلم إنكار هذا الواقع؟ فضلًا عن ذلك، وما دام أن الدين فعل، ما دام أنه وسيلة لبث الحياة بين البشر، فلا يمكن أن يحل العلم محله لأنه لا يخلق الحياة، على الرغم من تعبيره عنها؛ إذ يستطيع العلم فعلًا أن يسعى إلى تفسير الإيمان، لكنّه، بذلك، يفترض وجوده. لا يوجد إذًا نزاع إلا على نقطة محدودة. ومن بين الوظيفتين اللتين كان الدين بداية يقوم بهما، ثمة وظيفة، لكنها وظيفة واحدة، تميل أكثر فأكثر إلى الإفلات منه: إنها الوظيفة التأملية. ما ينازع العلم الدينَ فيه ليس الحق في الوجود، بل الحق في الجزم بشأن طبيعة الأشياء، والجدارة الخاصة التي ينسبها الدين إلى نفسه في معرفة الإنسان والعالم. غير أن الدين، في واقع الأمر، لا يعرف حتى نفسه. هو لا يعرف ممّا هو مكوّن ولا ما هي الحاجات التي يلبيها. إنه هو نفسه موضوع علم؛ وتلزمه أمور كثيرة حتى يتمكن من أن يسود على العلم! وبما أنه لا يوجد، من جهة أخرى، باستثناء الواقع الذي يطبق عليه التفكير العلمي، موضوع محض يتطرق إليه التأمل الديني، فمن الواضح أن التأمل الديني لا يمكن أن يؤدّي في المستقبل الدور عينه الذي أدّاه في الماضي.

مع ذلك، يبدو أن المقدّر له أن يحول نفسه أكثر ممّا هو مقدّر له أن يختفي.

قلنا إنه يوجد في الدين ما هو أزلي؛ إنها العبادة والإيمان. لكنّ البشر لا يستطيعون إحياء الطقوس التي لا يرون فيها علّة وجود، ولا قبول إيمان لا يفهمونه بأي شكل من الأشكال. فمن أجل نشر هذا الإيمان أو مجرد الإبقاء عليه، ينبغي تبريره، أي وضع نظرية له. ولا شك في أن نظرية من هذا النوع ملزمة بأن تستند إلى العلوم المختلفة، من لحظة وجودها، وعلى رأسها العلوم الاجتماعية، نظرًا إلى أن أصول الإيمان الديني موجودة في المجتمع؛ ثمّ يجب أن تستند إلى علم النفس لأن المجتمع مركب من ضروب الوعي البشري؛ وأخيرًا إلى علوم الطبيعة لأن الإنسان والمجتمع جزء من الكون ولا يمكن أن يجردا منه إلا على نحو اصطناعي. لكن، أيًا تكن أهمية الوقائع المأخوذة من هذه العلوم الراسخة، فهي ليست كافية لأن الإيمان هو قبل كل شيء دافع إلى الفعل؛ أما العلم، فيحافظ على مسافة معينة من الفعل، مهما دفعناه نحوه. العلم متجزئ وغير كامل؛ وهو

لا يتقدم إلا ببطء ولا يصبح ناجزًا أبدًا؛ أما الحياة، فلا تستطيع الانتظار. بالتالي، فالنظريات المكرسة لحياة البشر وفعلهم مرغمة على التقدم على العلم واستكماله قبل الأوان. وهي غير ممكنة إلا إذا قامت المقتضيات العملية والضرورات الحياتية، مثلما نشعر بها من دون أن نتصورها تصورًا واضحًا، بدفع الفكر قدُمًا، بحيث يتجاوز ما يسمح لنا العلم بتأكيده. هكذا، لا تستطيع الأديان، حتى أكثرها عقلانية ودنيوية، أن تستغني أبدًا عن نوع خاص جدًا من التأمل يتقاسم مع العلم أهدافه، لكنّه لا يستطيع أن يكون علميًا محض؛ إذ غالبًا ما تقوم أشكال الحدس الغامض التي يقدمها الإحساس والمشاعر مقام العلل المنطقية في ذلك التأمل. من جهة، يشابه هذا التأمل إذًا ذاك الذي نصادفه في أديان الماضي؛ لكنّه من جهة أخرى يختلف عنه. مادام يزعم الحق في تجاوز العلم ويمارس هذا الحق، فلا بدّ أن يبدأ بمعرفة العلم واستلهامه، إذ صار لزامًا أن يؤخذ العلم بالحسبان بعد أن ترسخت سلطته؛ نستطيع تجاوزه تحت ضغط الضرورة، لكن ينبغي الانطلاق منه. لا نستطيع تأكيد شيء ينكره، ولا إنكار ما يؤكّده، ولا إثبات شيء لا يستند استنادًا مباشرًا أو غير مباشر إلى المبادئ المستقاة منه. بالتالي، لا يعود الإيمان يمارِس الهيمنةَ عينها التي كان يمارسها في الماضي على منظومة التصورات التي يمكن أن نواصل إطلاق تسمية دين عليها. وفي مواجهته، تنتصب قوة منافسة ولدت منه وأصبحت تخضعه لنقدها وتحكّمها. كلّ شيء يدعو إلى توقّع أن يصبح هذا التحكّم أكثر اتساعًا وفاعلية على الدوام، من دون أن يكون ممكنًا وضع حدود لنفوذه المستقبلي.

III. كيف يستطيع المجتمع أن يكون مصدرًا للفكر المنطقي، أي التصوري؟

لكن، إذا كانت مفاهيم العلم الأساس ذات أصل ديني، فكيف أمكن أن يولّدها الدين؟ للوهلة الأولى، لا نلحظ الصلات التي يمكن أن توجد بين المنطق والدين. وبما أن الواقع الذي يعبّر عنه الفكر الديني هو المجتمع، فيمكن طرح السؤال بالعبارات الآتية التي تُظهر على نحو أفضل كامل الصعوبة: ما الذي جعل الحياة الاجتماعية مصدرًا بهذه الأهمية للحياة المنطقية؟ يبدو أن لا شيء يجعلها منذورة لأداء هذا الدور؛ فبطبيعة الحال، لم يجتمع البشر من أجل تلبية حاجات تأملية.

ربما يجد بعضهم التطرق هنا إلى مشكلة بهذا التعقيد أمرًا فيه مجازفة. وللتمكن من معالجتها كما ينبغي، يجب أن تكون الشروط السوسيولوجية للمعرفة معلومة أكثر مما هي عليه حاليًا؛ ونحن نبدأ بملاحظة بعض من تلك الشروط فحسب. غير أن السؤال خطير جدًا ومتضمن على نحو مباشر في كل ما سبق، بحيث إننا نجد واجبًا علينا بذل الجهد لئلا نتركه من دون جواب. بل ربما نستطيع منذ الآن طرح مبادئ عامة يمكنها في الأقل تسليط ضوء على الحل.

تتكوّن مادة الفكر المنطقي من مفاهيم. وبالتالي، فإن السعي إلى معرفة كيف أمكن أن يؤدّي المجتمع دورًا في نشوء الفكر المنطقي يختزل بالتساؤل عن كيفية مشاركته في تشكيل المفاهيم.

إذا لم نرَ، مثلما يحدث في الأحوال العادية، في المفهوم إلا فكرة عامة، ستبدو المشكلة غير قابلة للحل. فالفرد يستطيع بوسائله الخاصة أن يقارن مدركاته أو صوره، وأن يستخرج المشترك بينها، أي أن يعمّم. يصعب إذًا أن نرى لماذا لا يكون التعميم ممكنًا إلا في المجتمع وعبره. لكن بداية، من غير المقبول أن يتميز الفكر المنطقي حصرًا بالمدى الأكبر للتصورات التي تشكّله. إذا لم يكن في الأفكار الخاصة ما هو منطقي، فلماذا يكون الأمر مغايرًا بالنسبة إلى الأفكار العامة؟ العام لا يوجد إلا في الخاص؛ إنه الخاصّ بعد تبسيطه وإفقاره. بالتالي، لا يمكن أن يتمتع الأوّل بفضائل ومزايا لا يتمتع بها الثاني. وعلى عكس ذلك، إذا كان الفكر المفاهيمي، مهما يكن محدودًا، قابلًا للتطبيق على الجنس وعلى النوع وعلى الفصيلة، فلماذا لا يمكن تطبيقه على الفرد، أي على الحدّ الذي يميل إليه التصور مع تناقص مداه؟ في واقع الأمر، توجد بالفعل تصورات مواضيعها الأفراد. وفي أنواع الأديان كلّها، نجد أن الآلهة هي شخصيات متمايز بعضها من بعض؛ وعلى الرغم من ذلك، فهي متصوّرة وليست مدركة. إذ يمثّل كل شعب أبطاله التاريخيين أو الأسطوريين بطريقة ما، تتبدل مع الأزمنة؛ وهذه التمثيلات تصورية. أخيرًا، يشكّل كل منّا تصورًا معينًا للأفراد الذين يتصل بهم، خصائصهم وأشكالهم والسمات المميزة لطبائعهم المادية والمعنوية: هذه الأفكار هي أيضًا مفاهيم حقيقية. وعمومًا، تكون هذه المفاهيم فجّة التركيب إلى حد ما؛ لكن حتى بين المفاهيم العلمية، هل ثمة كثير منها يناسب موضوعها؟ من هذه الزاوية، لا توجد بين هذه وتلك إلا فوارق في الدرجات.

إذًا، ينبغي تعريف المفهوم باستخدام سمات أخرى. فهو يتعارض مع شتى التصورات الحسيّة - الأحاسيس أو المدركات الحسية أو الصور - بالخصائص التالية.

إن التصورات الحسية تتدفق تدفقًا أزليًا؛ وهي يدفع بعضها بعضًا مثل أمواج نهر، ولا تبقى مشابهة نفسَها، حتى أثناء الزمن الذي تدوم فيه. فكل منها يتبع اللحظة المحددة التي حدثت فيها. ونحن لا نكون أبدًا متأكدين من العثور على حس يطابق ما شعرنا به قبل ذلك؛ فنحن لم نعد الإنسان عينه حتى لو لم يكن الشيء الذي أحسسنا به قد تبدّل. أما المفهوم، فكأنه خارج الزمن والصيرورة؛ كأنه يقع في منطقة مختلفة من العقل، أكثر صفاءً وهدوءًا. وهو لا يتحرّك بنفسه، عبر تطور داخلي وتلقائي؛ بل يقاوم التغيير. إنه طريقة في التفكير، ثابتة ومتبلورة في كل لحظة من لحظات الزمن[11]. وما دام كما ينبغي له أن يكون، فهو لا يتحرك. وفي حال تغيّر، فليس لأن من طبيعته التغيّر؛ بل لأننا اكتشفنا فيه عيبًا ما؛ ذلك لأنه لا بدّ من تصحيحه. إن منظومة المفاهيم التي نفكّر من خلالها في حياتنا اليومية هي تلك التي تعبّر عنها مصطلحات لغتنا الأم، لأن كل كلمة تترجم مفهومًا. والحال أن اللغة راسخة في الذهن ولا تتغير إلا ببطء شديد، والأمر بالتالي يماثل المنظومة المفاهيمية التي تعبّر عنها. يجد العالِم نفسه في الوضع عينه تجاه المصطلحات الخاصة التي يستخدمها العلم الذي كرّس نفسه له، وبالتالي، تجاه نسق خاص من المفاهيم التي تتوافق معها هذه المصطلحات. صحيح أنه يستطيع الابتكار، غير أن ابتكاراته هي دائمًا نوع من العنف الموجه إلى طرائق التفكير الراسخة.

في حين يكون المفهوم ثابتًا نسبيًا، فهو في الوقت عينه شمولي أو قابل في الحد الأدنى لأن يكون شموليًا. فالمفهوم ليس خاصًا بي، بل أتشارك فيه مع بشر آخرين، أو يمكن إبلاغه إياهم. في أي حال، أنا لا أستطيع تمرير إحساس من وعيي إلى وعي الآخر؛ فهو جزء من عضويتي ومن شخصيتي ولا يمكن فصله عنهما. كل ما أستطيع فعله هو دعوة الغير إلى مواجهة الموضوع عينه الذي أواجهه، وأن ينفتح على فعله. وعلى عكس ذلك، تتكوّن المحادثة، أي التبادل الذهني بين

---

(11) يُنظر: William James, *The Principles of Psychology* (New York: Holt, 1890), vol. 1, p. 464.

البشر، من تبادل للمفاهيم. المفهوم تصور لا شخصي أساسًا، لأن العقول البشرية تتواصل عبره[12].

إن طبيعة المفهوم، المعرّف على هذا النحو، تفصح عن أصوله. وإذا ما كان مشتركًا بين الجميع، فلأنه من صنع الجماعة. وبما أنه لا يحمل بصمة أيّ عقل خاص، فلأن عقلًا وحيدًا تتلاقى فيه كل العقول الأخرى وتتغذّى منه هو الذي طوّره. ولئن كان يتمتع بثبات أكبر من ثبات الأحاسيس أو الصور، فلأن التصورات الجمعية أكثر ثباتًا من التصورات الفردية؛ ففي حين يعي الفرد حتى التغيرات الطفيفة التي تحدث في وسطه الداخلي أو الخارجي، لا يمكن إلا للحوادث الجسيمة وحدها أن تنجح في التأثير في حالة المجتمع الذهنية. ففي كلّ مرة نكون فيها في حضور نمط[13] من الفكر أو الفعل يفرض نفسه بصورة منتظمة على إرادة الأفراد وفكرهم، يقوم هذا الضغط الممارس على الفرد بكشف تدخّل الجماعة. وسبق أن قلنا إن المفاهيم التي نفكّر من خلالها عادة هي مفرداتنا. والحال أنه ما من شك في أن اللغة، وبالتالي منظومة المفاهيم التي تعبّر عنها، هي نتاج تطوير جماعي. وما تعبّر عنه هو أسلوب تصوّر المجتمع بمجمله لوقائع التجربة. إذًا، الأفكار التي تتوافق مع عناصر اللغة المختلفة هي تصورات جمعية.

يؤكّد محتوى هذه المفاهيم المعنى عينه. فليست ثمة كلمات، حتى بين تلك التي نستخدمها عادة، لا يتجاوز قبولها بصورة واسعة إلى هذا الحد أو ذاك حدود تجربتنا الشخصية. وكثيرًا ما يعبّر مصطلح عن أمور لم نرها قطّ، أو عن تجارب لم نعشها مطلقًا، أو لم نكن شهودًا عليها يومًا. وحتى حين نعرف مواضيع يحيل

---

(12) ينبغي عدم خلط شمولية المفهوم هذه بعموميته، فهما أمران شديدا التباين. إن ما ندعوه شمولية هو خاصية توصيل المفهوم إلى عدد متنوع من الأذهان، بل من حيث المبدأ لكلّ الأذهان؛ والحال أن هذه القابلية للتوصيل مستقلة تمامًا عن درجة اتساع هذا المفهوم. والمفهوم الذي لا ينطبق إلا على موضوع واحد ويكون مداه بالتالي في الحد الأدنى، يمكن أن يكون شموليًا، بمعنى أنه يبقى كما هو في جميع طرائق الإدراك؛ وهذه هي حال معنى الألوهية المجرد.

(13) يعترض معترضون بأنه كثيرًا ما تتثبت عند الفرد وتتبلّور بمفعول التكرار فحسب أساليب في الفعل أو في التفكير تقاوم التغيير. لكنّ العادة ليست سوى ميل إلى تكرار فعل أو فكرة تكرارًا تلقائيًا كلما أثارتها أحوال متماثلة؛ وهي لا تقتضي أن تتكون الفكرة أو الفعل في شكل أنماط مثالية مقترحة أو مفروضة على الفكر أو على الإرادة. لا يمكن افتراض فعل اجتماعي، وينبغي عدم افتراضه، إلا عندما يقوم مسبقًا نمط من هذا النوع، أي حين ترسخ قاعدة أو معيار.

المصطلح عليها، فذلك على سبيل الأمثلة الخاصة التي تأتي لتوضيح الفكرة فحسب، لكنّ تلك الأمثلة لم تكن لتكفي البتة لتشكيلها. أنا أجد في الكلمة إذًا تركيزًا لعلم لم أساهم فيه، علم أكثر من فردي؛ وهو يتجاوزني إلى حدّ أنني لا أستطيع حتى الاستحواذ الكامل على كل نتائجه. من منّا يعرف جميع كلمات اللغة التي يتحدث بها والدلالة الكاملة لكل كلمة؟

تسمح هذه الملاحظة بتحديد المعنى الذي نقصده عندما نقول إن المفاهيم هي تصورات جمعية. وإذا كانت مشتركة في جماعة اجتماعية بأكملها، فلا يعني ذلك أنها تمثّل القاسم المشترك بين التصورات الفردية المتماثلة؛ لأنها في تلك الحالة ستكون أكثر فقرًا من تلك الأخيرة بمحتواها الفكري، في حين أنها في الحقيقة مفعمة بمعرفة تتجاوز معرفة الفرد العادي. إنها ليست تجريدات لا واقع لها إلا في وعي أفراد بعينهم، إنما تصورات لا تقلّ عيانيّة عن تلك التي يمكن أن يشكّلها الفرد عن وسطه الشخصي؛ وهي تتطابق مع أسلوب تفكير هذا الكائن الخاص الذي هو المجتمع في تأمل شؤون تجربته الخاصة. وفي واقع الأمر، إذا كانت المفاهيم في الغالب الأعم من الحالات أفكارًا عامة، وإذا كانت تعبّر عن فئات وأصناف أكثر مما تعبّر عن مواضيع بعينها، فلأن الصفات الاستثنائية والمتغيرة الخاصة بالكائنات لا تهم المجتمع إلا نادرًا؛ وبسبب امتداده الشاسع، فليس في وسعه أن يتأثر إلا بالصفات العامة والدائمة لتلك الكائنات. هذا هو إذًا الجانب الذي يجذب اهتمام المجتمع، لأن من طبيعته أن يرى الأشياء في معظم الأحيان على هيئة كتل كبيرة وبالمظهر الذي تكون عليه في الغالب الأعمّ. لكن هذا الأمر ليس ضروريًا بالمطلق؛ وفي أي حال، حتى حين تتمتع هذه التصورات بطابعها الأكثر اعتيادية، فهي من صنع المجتمع، وقد اغتنت بتجربته.

هذا ما يعلي من شأن الفكر المفاهيمي. فلو كان مجرد أفكار عامة، لما أغنى المعرفة كثيرًا؛ إذ لا يتضمّن العامّ كما سبق أن قلنا ما يزيد على ما يتضمنه الخاص. لكن، إذا كانت تلك تصورات جمعية قبل كل شيء، فهي تضيف إلى ما يمكن أن نتعلمه من تجربتنا الشخصية كل ما راكمته الجماعة من حكمة وعلم طوال قرون. إن التفكير عبر المفاهيم ليس مجرد رؤية الواقع من جانبه الأعمّ، بل هو تسليط ضوء على الإحساس، ينيره ويخترقه ويحوّله. وتصوّر شيء ما هو في الوقت عينه فهم أفضل لعناصره الجوهرية ووضعه في مكانه؛ فكلّ حضارة لديها نسق منظم من

المفاهيم يميّزها. وأمام هذا النسق من المفاهيم، يحتل الذهن الفردي المكانة التي يحتلها النوس[14] (νοῦς) الأفلاطوني في مواجهة عالم الأفكار. وهو يجهد لتمثّلها لأنه يحتاج إليها للتمكن من التواصل مع أشباهه؛ غير أن التمثّل لا يمكن أن يكون تامًا. فكلّ منّا يرى تلك المفاهيم بطريقته. بعضها يفلت منّا بالكامل ويبقى خارج حقل رؤيتنا؛ وبعضها الآخر لا نرى منه إلا بعض المظاهر. بل إننا نشوّه كثيرًا من تلك المفاهيم أثناء تفكيرنا فيها؛ إذ بما أنها جمعية بطبيعتها، فلا يمكن أن تتفردن من دون تنقيحها وتعديلها، وبالتالي تزييفها. وهذا هو السبب في الصعوبة البالغة التي نعاني منها في أن يسمع بعضنا بعضًا، بل في أننا كثيرًا ما يكذب، دون قصد، بعضنا على بعض؛ ذلك أننا نستخدم جميعًا الكلمات عينها من دون أن نمنحها المعنى عينه.

نستطيع الآن أن نلحظ حصة المجتمع في نشوء الفكر المنطقي. فهذا الفكر غير ممكن الوجود إلا انطلاقًا من اللحظة التي يتوصل فيها الإنسان إلى تصوّر عالم كامل من المثُل الثابتة، مكان مشترك للأذهان، يعلو التصورات الهائمة التي يدين بها للتجربة المحسوسة. وبالفعل، أن نفكّر منطقيًا يعني دائمًا إلى حد ما أن نفكّر بطريقة لاشخصية، ويعني أيضًا أن نفكّر من منظور الخلود (sub specie aeternitatis)[15]. اللاشخصية والاستقرار، تلكما هما ميزتا الحقيقة. والحال أن الحياة المنطقية تفترض بالطبع أن الإنسان يعلم، بصورة ملتبسة في الأقل، وجود حقيقة متمايزة عن المظاهر الحسيّة. لكن، كيف أمكنه أن يتوصل إلى هذا التصور؟ في معظم الأحيان، يفكّر المرء كما لو أنه من المفترض أن تقدّم الحقيقة نفسها له تلقائيًا فور أن يفتح عينيه على العالم. لكن لا شيء في التجربة المباشرة يمكن أن يوحي بذلك؛ بل إن كل شيء يناقضه. حتى إن الطفل والحيوان لا يخطر في بالهما وجودها. من جانب آخر، يظهر التاريخ أن الحقيقة استغرقت قرونًا لتتكشف وتتشكل. في عالمنا الغربي، أدركت الحقيقة نفسها والنتائج التي تتضمنها أوّل مرة إدراكًا واضحًا مع كبار المفكرين اليونانيين؛ وحين حدث الاكتشاف، أدّى إلى

(14) النوس تعني باللغة اليونانية الذهن أو العقل. وهي مفهوم أساس في الفلسفة القديمة يشير إلى تركز جميع الأفعال القائمة للوعي والتفكير بوجه عام. (المترجمة)

(15) عبارة لاتينية أصبحت بدءًا من سبينوزا تعبيرًا فخريًا يصف ما هو حقيقي كونيًا وأزليًا، من دون أي إشارة إلى الأجزاء المؤقتة في الواقع أو أي اعتماد عليها. (المترجمة)

دهشة ترجمها أفلاطون بلغة رائعة. لكن، إذا كانت الفكرة عبّرت عن نفسها بصيغ فلسفية في تلك الحقبة فحسب، فإنها كانت موجودة بالضرورة في شكل شعور غامض. إذ سعى الفلاسفة إلى توضيح هذا الشعور ولم يخلقوه. وكي يتمكنوا من التفكير فيه وتحليله، كان ينبغي أن يكون موجودًا لديهم، وينبغي معرفة من أين أتى، أي ما هي الخبرة التي استند إليها. إذ إنه استند إلى الخبرة الجماعية. بهذا الشكل من الفكر الجمعي، تكشّف الفكر اللاشخصي للبشرية أول مرة؛ ونحن لا نرى أيّ طريق آخر حدث هذا الكشف عبره. ولمجرد أن المجتمع موجود، توجد أيضًا، خارج إطار الأحاسيس والصور الفردية، منظومة كاملة من التصورات التي تتمتع بخصائص رائعة. وعبرها، يتفاهم البشر ويتغلغل بعض الأذهان ببعض. في تلك التصورات نوع من القوة، من الرافعة الأخلاقية، تفرض نفسها من خلالها على عقول الأفراد. بالتالي، يدرك الفرد، على نحو غامض في الأقل، وجود عالم من المفاهيم النمطية التي ينبغي له أن يضبط أفكاره بموجبها؛ إذ يرى مملكة فكرية كاملة يشارك فيها، لكنّها تتجاوزه. إنه أوّل حدس في مملكة الحقيقة. ولاشك في أنه سعى جاهدًا، بدءًا من لحظة إدراكه هذه الأفكار الأسمى، إلى أن يتحرّى طبيعتها؛ فبحث عن المصدر الذي استقت منه هذه التصورات البارزة مزاياها، وعمل على أن يطبّق هو نفسه الأسباب التي اعتقد أنه اكتشفها ليستخلص منها، بقواه الخاصة، المفاعيل التي تتضمنها؛ أي إنه منح نفسه الحق في صنع مفاهيم. وهكذا، تفردنت القدرة على التصور. لكن من أجل فهم أصولها ووظيفتها فهمًا أفضل، كان لا بدّ من ربطها بالشروط الاجتماعية التي تتعلق بها.

ربما يعترض معترض بأننا لا نظهر المفهوم إلا بأحد مظاهره، بأن دوره لا يقتصر على ضمان الانسجام بين الأذهان، بل إنه يقوم أيضًا، وأكثر من ذلك على ضمان انسجامها مع طبيعة الأشياء. ويبدو أنه لا ينال كل علة وجوده إلا شرط أن يكون حقيقيًا، أي موضوعيًا، وأن لاشخصيته ينبغي ألا تكون إلا نتيجة لموضوعيته، إذ يجب أن تتواصل الأذهان داخل الأشياء بعد التفكير فيها بأكبر قدر ممكن من الصحة. نحن لا ننكر أن التطوّر المفاهيمي يتمّ جزئيًا بهذا الاتجاه، إذ إن المفهوم الذي يعَدّ حقيقيًا في البداية لأنه جمعي يميل إلى عدم التحوّل إلى مفهوم جمعي إلا شرط أن يعدّ حقيقيًا: نحن نسائله عن حججه قبل أن نمنحه ثقتنا. لكن، قبل كل شيء، يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الغالبية العظمى من المفاهيم التي نستخدمها

اليوم لم تتشكّل منهجيًا؛ فنحن نستقيها من اللغة، أي من الخبرة المشتركة، من دون إخضاعها لأي نقد مسبق. ونسبة المفاهيم المطورة علميًا والمنتقدة هي دائمًا ضئيلة جدًا. فضلًا عن ذلك، بينها وبين تلك التي تستمد كل سلطتها من مجرد كونها جمعية، لا يوجد إلا فوارق في الدرجة. فالتصور الجمعي، ولأنه كذلك، يقدّم أصلًا ضمانات بالموضوعية؛ ولم يكن ممكنًا أن يصبح قابلًا للتعميم ويدوم بثبات كاف من دون سبب. ولو كان مخالفًا طبيعة الأشياء، لما تمكّن من إحراز سيطرة ممتدة وطويلة على الأذهان. في الحقيقة، تنجم الثقة التي توحي بها المفاهيم العلمية عن أنها قابلة للمراقبة منهجيًا. والحال أن التصور الجمعي يخضع بالضرورة لمراقبة متكررة إلى ما لا نهاية؛ فالبشر الذين يعتمدونه يتحققون منه بتجربتهم الخاصة. بالتالي، لا يمكن أن يكون غير ملائم البتة لموضوعه. صحيح أنه يستطيع التعبير عن هذا الموضوع بمساعدة رموز ناقصة؛ إلا أن الرموز العلمية نفسها هي دائمًا مجرد مقاربات. وهذا المبدأ تحديدًا هو الذي يكمن في أساس المنهج الذي نتبعه في دراسة الظواهر الدينية: إننا نعدّ ضرورة اكتشاف حقيقة المعتقدات الدينية أمرًا مسلّمًا به، مهما بدت تلك المعتقدات أحيانًا غريبة ظاهريًا[16].

من جانب آخر، ينبغي ألا تستمدّ المفاهيم سلطتها إلا من قيمتها الموضوعية فحسب، حتى حين تكون مبنية وفق قواعد العلم كافة. لا يكفي أن تكون حقيقية كي يصدّقها الناس، إذ سوف تتعرّض للإنكار إذا لم تتناغم مع المعتقدات الأخرى والآراء الأخرى، أي باختصار مع مجمل التصورات الجمعية؛ وفي هذه الحال، ستكون الأذهان مغلقة دون المفاهيم؛ وبالتالي، ستكون كأنها لم توجد. وإذا كان يكفي اليوم عمومًا أن تحمل دمغة العلم لتحظى بنوع من الاعتماد المحبذ، فلأننا نؤمن بالعلم. غير أن هذا الإيمان لا يختلف جوهريًا عن الإيمان الديني، لأن القيمة التي ننسبها إلى العلم تتعلق إجمالًا بفكرتنا الجمعية عن طبيعته وعن دوره في الحياة؛ وهذا يعادل القول إنه يعبّر عن رأي عام. وبالفعل، كل شيء في الحياة الاجتماعية، حتى العلم نفسه، يستند إلى الرأي. لا شك في أننا نستطيع أن نتخذ الرأي موضوعًا للدراسة وأن نجعل منه علمًا؛ وهذا ما يتكوّن منه علم الاجتماع

(16) هكذا، نرى كم هو بعيد من الصواب أن المفهوم يفتقر إلى القيمة الموضوعية لمجرد أن له أصلًا اجتماعيًا.

بشكل أساس. لكنّ علم الرأي لا يصنع الرأي؛ إنه لا يستطيع إلا توضيحه وجعله أكثر وعيًا بنفسه. صحيح أنه يستطيع بذلك دفعه إلى التغير؛ غير أن العلم يواصل اعتماده على الرأي عندما يبدو أنه يحكمه؛ فمثلما أوضحنا، يستمدّ العلم القوة الضرورية للتأثير في الرأي من الرأي نفسه[17].

القول إن المفاهيم تعبّر عن طريقة تصوّر المجتمع الأمورَ يعادل القول أيضًا إن الفكر المفاهيمي معاصر للبشرية. نحن نرفض إذًا أن نرى فيه نتاج ثقافة متأخرة إلى هذا الحد أو ذاك. الإنسان الذي لا يفكّر باستخدام المفاهيم لا يكون إنسانًا، لأنه لا يكون كائنًا اجتماعيًا؛ فحين يقتصر على الإدراكات الحسية الفردية وحدها، لا يعود مختلفًا عن الحيوان. وإذا أمكن أن تُدعم الأطروحة المناقضة، فهذا يعني أننا عرّفنا المفهوم بصفات ليست أساسًا فيه. إذ عرّفناه باستخدام أفكار عامة[18]، أفكار عامة محددة ومحصورة بوضوح[19]. في هذه الشروط، بدا أن المجتمعات الدنيا لا تعرف المفاهيم بالمعنى الحرفي للكلمة لأنه ليس لديها إلا وسائل تعميم بدائية ولأن المفاهيم التي تستخدمها غير معرّفة عمومًا. غير أن مفاهيمنا الحالية بمعظمها تعاني من المأزق عينه؛ ونحن لا نرغم أنفسنا أبدًا على تعريفها إلا في النقاشات وعندما نقوم بدور العلماء. ومن جهة أخرى، رأينا أن التصور ليس تعميمًا. والتفكير من المنطلق المفاهيمي لا يعني مجرد عزل الصفات المشتركة بين عدد من الأشياء وتجميعها؛ إنه يُعنى بربط المتبدل بالدائم، الفردي بالاجتماعي. وبما أن الفكر المنطقي يبدأ بالمفهوم، ينتج عن ذلك أنه وجد دائمًا؛ إذ لم تكن هناك حقبة تاريخية عاش الناس فيها وهم غارقون في حيرة وتناقض مزمنين. ولن نبالغ مهما أكدنا السمات المختلفة التي أدخلها المنطق في مراحل التاريخ المختلفة؛ فهو يتطور على غرار المجتمعات نفسها. لكن، مهما بدت هذه الاختلافات واقعية، فينبغي ألا تدفعنا إلى تجاهل التشابهات التي لا تقل جوهرية.

---

(17) يُنظر أعلاه ص 283.

(18) يُنظر: Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1910), pp. 131-138.

(19) Ibid., p. 446.

IV. كيف تعبّر المقولات عن الأمور الاجتماعية؟

أصبحنا الآن قادرين على التطرق إلى مسألة أخيرة طرحتها مقدمتنا[20] وبقيت كامنة في تتمة هذا العمل. إذ رأينا أن هناك مقولات، في الأقل، هي أمور اجتماعية. يتعلق الأمر بمعرفة من أين يأتيها هذا الطابع.

لا شك في أننا نفهم من دون صعوبة أن تكون تلك المقولات من عمل الجماعة، ما دامت مفاهيم. بل لا توجد مفاهيم تقدّم بالدرجة عينها الإشارات التي تفيد في التعرّف إلى تصور جمعي. وبالفعل، يبلغ من ثباتها ولاشخصيتها أنها تُعدّ كونية بالمطلق وغير متغيرة. وبما أنها تعبّر عن الشروط الأساس للتفاهم بين العقول، فيبدو بدهيًا أن يكون المجتمع وحده هو الذي طوّرها.

لكنّ المشكلة أكثر تعقيدًا في ما يخص المقولات؛ فهي اجتماعية بمعنى آخر، ويبدو أنها اجتماعية من الدرجة الثانية. هي لا تأتي من المجتمع فحسب، بل إن الأشياء التي تعبّر عنها اجتماعية. ولا يقتصر الأمر على أن المجتمع هو الذي أنشأها، بل إن مظاهر مختلفة للكائن الاجتماعي هي التي تكوّن محتواها؛ ففي البداية، كانت مقولة الجنس متمايزة عن المفهوم الخاص بالجماعة البشرية؛ وإيقاع الحياة الاجتماعية هو الذي يوجد في أساس مقولة الزمن؛ والمكان الذي يحتله المجتمع فهو الذي قدّم مادّة مقولة المكان؛ والقوة الجماعية كانت الأنموذج الأولي لمفهوم القوة الفعالة، والعنصر الأساس في مقولة السببية. غير أن المقولات لا تُصنع لتطبّق على المملكة الاجتماعية فحسب؛ فهي تمتد إلى الواقع بأكمله. كيف حدث إذًا أن استعيرت النماذج التي بنيت على شاكلتها من المجتمع؟

السبب في ذلك هو أن المقولات هي المفاهيم البارزة التي تؤدّي دورًا مهيمنًا في المعرفة. وبالفعل، تتمثل وظيفة المقولات في السيطرة على المفاهيم الأخرى كلها واحتوائها: إنها الأطر الدائمة للحياة العقلية. والحال، أنه ينبغي أن تستند إلى واقع يتمتع بالاتساع عينه كي تتمكن من تحقيق مثل هذا الهدف.

---

(20) يُنظر أعلاه ص 35.

ما من ريب في أن العلاقات التي تعبّر عنها موجودة ضمنيًا في وعي الأفراد. يعيش الفرد في الزمن ولديه كما قلنا حسّ توجّه زمني معين. وهو يتموضع في نقطة محددة من المكان، وقد أمكن، ولأسباب وجيهة، تأكيد أن أحاسيسه كلها فيها شيء خاص بالمكان[21]. إنه يشعر بالتشابهات؛ وفي داخله، يستدعي بعض التصورات المتشابهة بعضها الآخر وتتقارب، كما أن التصور الجديد، المتشكّل من تقاربها، فيه سلفًا طابع عمومي. نحن نشعر أيضًا بتساوق معين في نظام توالي الظواهر؛ حتى الحيوان غير عاجز عن مثل هذا الإحساس. لكنّ هذه العلاقات كلها شخصية لدى الفرد الذي ينخرط فيها. بالتالي، لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يمتد المفهوم الذي يستطيع أن يكوّنه عنها بحيث يتجاوز أفقه الضيق. لا تمثّل الصور العامة التي تتشكل في وعيي عبر اندماج الصور المتشابهة إلا المواضيع التي أدركتها مباشرة؛ ولا يوجد هنا ما يمكن أن يقدّم لي فكرة عن الصنف، أي إطارًا يحتوي مجموعة كاملة من المواضيع الممكنة التي تفي بهذا الشرط عينه. لكن، ينبغي أن تكون فكرة المجموعة موجودة مسبقًا، وهي فكرة لا يمكن أن يكون مشهد حياتنا الداخلية وحده كافيًا لإيقاظها فينا. لكن الأهم من ذلك هو أنه لا توجد تجربة فردية، مهما يكن اتّساعها وامتدادها في الزمان، تستطيع أن تدفعنا حتى إلى الشك في وجود صنف بأكمله يحتوي كلّ كائن مفرد، ولا تكون الأصناف الأخرى إلا مجرد أنواع متناسقة في ما بينها أو تابع بعضها لبعض. إن مفهوم الكل هذا، وهو مفهوم مؤسس في التصنيفات التي قدّمناها، لا يمكن أن يأتينا من الفرد الذي ليس هو نفسه إلا جزءًا من الكل ولا يبلغ أبدًا إلا جزءًا ضئيلًا جدًا من الواقع. وعلى الرغم من ذلك، ربما لا تكون هناك مقولة أخرى أعظم أهمية؛ ولأن دور المقولات يتمثل في احتواء المفاهيم الأخرى كلها، سيبدو حقًا أن المقولة بامتياز هي مفهوم الكلّية عينه. وعادة ما يطرح منظّرو المعرفة هذا الأمر كما لو أنه بدهي، في حين أنه يتجاوز إلى حد كبير محتوى وعي كلّ فرد مأخوذًا على حدة.

للأسباب عينها، لا يمكن أن يكون الحيز الذي أعرفه بحواسي وأكون أنا مركزه وكل شيء فيه مرتب مقارنة بي هو الحيزَ الكلي الذي يتضمن جميع الأمداء الخاصة، وحيث تتناسق تلك الأمداء بدلائل توجيهية لاشخصية يشترك فيها الناس

---

(21) يُنظر: James, vol. 1, p. 134.

جميعًا. كذلك، ليس في وسع المدة الملموسة التي أشعر بانقضائها داخلي ومعي أن تمنحني فكرة الزمن الكلي؛ لأن الأولى لا تعبّر إلا عن إيقاع حياتي الفردية؛ والثاني ينبغي أن يتوافق مع إيقاع حياة ليست حياة أي فرد بعينه، بل هي حياة يشارك فيها الجميع[22]. أخيرًا، وعلى نحو مماثل، قد يكون في ضروب الانتظام التي يمكن أن ألحظها في طريقة تتابُع أحاسيسي قيمة بالنسبة إليّ؛ فهي توضّح سبب ميلي، حين ألحظ الظاهرة الأولى المفترضة من ظاهرتين متعاقبتين، إلى انتظار الظاهرة التالية. لكن، لا يمكن خلط حالة الانتظار الشخصية هذه بتصوّر نظام كوني للتعاقب يفرض نفسه على مجمل العقول والحوادث.

بما أن العالم الذي تعبّر عنه منظومة كاملة من المفاهيم هو العالم الذي يتصوّره المجتمع، فإن المجتمع وحده يستطيع أن يزوّدنا بأكثر المفاهيم الشخصية عمومية، والتي يجب تصوّر هذا العالم بموجبها. وحدها الذات التي تحتوي ذوات الأفراد كلها قادرة على تحقيق مثل هذا الهدف. وبما أن الكون لا يوجد إلا بوجود من يفكّر فيه وبما أن التفكير الكلّي فيه غير ممكن إلا عبر المجتمع، فهو يتخذ مكانه فيه؛ يصبح جزءًا من حياة المجتمع الداخلية، هكذا يكون المجتمع نفسه الكليّة التي لا يوجد شيء خارجها. مفهوم الكليّة ليس إلا الشكل المجرد لمفهوم المجتمع: المجتمع هو الكلّ الذي يتضمن الأشياء كلها، الصنف الأعلى الذي يشتمل على الأصناف الأخرى كلها. هذا هو المبدأ النهائي الذي تستند إليه هذه التصنيفات البدائية التي تضع كائنات كلّ مملكة وتصنّفها ضمن أشكال اجتماعية، مثلها في ذلك مثل البشر[23]. لكن، إذا كان العالم موجودًا داخل المجتمع، فالحيز الذي يشغله يختلط بالحيز الكلي. إذ رأينا بالفعل كيف يكون لكل شيء مكانه المخصص في الحيز الاجتماعي؛ وما يظهر جيدًا إلى أي حد يختلف هذا الحيز الكلي عن الأمداء الملموسة التي تجعلنا الحواس نلحظها، هو

(22) كثيرًا ما نتحدث عن الحيز وعن الزمان كما لو أنهما ليسا سوى الاتساع والديمومة المجسدين، مثلما يمكن أن يشعر بهما الوعي الفردي، لكن بعد أن يفقرهما التجريد. في حقيقة الأمر، نحن أمام تصورات من نوع مغاير تمامًا، بنيت بعناصر أخرى بموجب خطة شديدة الاختلاف وبهدف تحقيق غايات مغايرة أيضًا.

(23) في الحقيقة، إن معنى الكلية المجرد ومعنى المجتمع المجرد ومعنى الألوهية المجرد ليسا في ما يبدو إلا مظاهر متباينة لمفهوم واحد.

أن هذه الموضعة مثالية جدًا ولا تشبه أبدًا ما يمكن أن تكون عليه لو لم تُملِها علينا إلا التجربة المحسوسة[24]. وللسبب عينه، يسيطر إيقاع الحياة الاجتماعية على شتى الإيقاعات الخاصة بكل الحيوات الأولية التي تنتج منها، ويشتملها. إنه الزمن الكلي. ولوقت طويل، لم يكن تاريخ العالم إلا مظهرًا آخر لحياة المجتمع. يبدأ التاريخان معًا؛ وحقبات الأول تحددها حقبات الثاني. أما ما يقيس هذه المدة اللاشخصية والشاملة، وما يحدد نقاط العلام التي تنقسم بموجبها وتنتظم، فهي حركات تركّز المجتمع أو تشتته؛ على نحو أكثر عمومية، إنها الضرورات الدورية لإعادة البناء الجماعية. وإذا ما كانت هذه اللحظات الحرجة ترتبط في غالبية الأحيان بظاهرة مادية معينة، مثل تواتر الظهور المنتظم لنجم معين أو تعاقب الفصول، فلأنه لا بد من علامات موضوعية لجعل هذا التنظيم الاجتماعي أساسًا ملموسًا للجميع. أخيرًا، وعلى نحو مماثل، تكون العلاقة السببية، حالما تطرحها المجموعة جماعيًا، مستقلة عن أي وعي فردي؛ فهي تحوم فوق العقول كلها والحوادث الخاصة كلها. إنها قانون يتمتع بقيمة لاشخصية. وأظهرنا كيف يبدو أنه وُلد حقًا على هذا النحو.

يفسّر سبب آخر فرضية استعارة العناصر التي تكوّن المقولات من الحياة الاجتماعية، وهو أن العلاقات التي تعبّر عنها هذه المقولات لم يكن لها أن تصبح واعية إلا داخل المجتمع وعبره. فلو كانت ملازمة بمعنى ما لحياة الفرد، لما كان لهذا الفرد أي سبب ولا أي وسيلة لفهمها والتفكير فيها وتفسيرها ولجعلها مفاهيم متمايزة. من أجل توجيه الفرد نفسَه شخصيًا في المدى، لمعرفة متى يجب عليه أن يلبي حاجاته العضوية المختلفة، لم يكن لديه أي حاجة لتشكيل تصور مفاهيمي نهائي عن الزمن أو عن الحيز. تعرف حيوانات كثيرة كيف تعثر على الطريق الذي يوصلها إلى الأماكن المألوفة لها؛ وهي تعود إليها في الوقت الملائم، على الرغم من أنها لا تملك أي مقولة؛ تكفي أحاسيس لتوجيهها تلقائيًا. كما أنها كانت ستكفي الإنسان أيضًا لو كانت تحركاته تهدف إلى تلبية حاجات فردية فحسب. من أجل الإقرار بأن شيئًا ما يشبه أشياء أخرى اختبرناها سابقًا، ليست هناك أي ضرورة لأن نضع هذه وتلك في أجناس وأنواع، لأن طريقة تداعي

(24) يُنظر: Emile Durkheim and Marcel Mauss, «De Quelques formes primitives de classification,» *L'Année Sociologique*, vol. 6 (1903), pp. 40 ff.

الصور المتشابهة واندماجها تكفي لمنح إحساس التشابه. ولا يقتضي الانطباع بأننا رأينا أمرًا ما سابقًا أو اختبرناه أي تصنيف. لتمييز الأشياء التي يجب علينا البحث عنها من الأشياء التي يجب علينا الهرب منها، نحتاج إلى ربط مفاعيل هذه وتلك بأسبابها بصلة منطقية فحسب، إن اقتصر الأمر على ما يلائم الأفراد. إن التسلسل المنطقي التجريبي البحت والصلات القوية بين التصورات العيانية هي بالنسبة إلى الإرادة أدلّة مضمونة. فالحيوان لا يملك غيرها، وعلاوة على ذلك، غالبًا ما لا تستلزم ممارستنا الخاصة ما يزيد على ذلك. والإنسان الحاذق هو ذاك الذي لديه إحساس شديد الوضوح بما ينبغي فعله، لكنّه عاجز في غالبية الأحيان عن ترجمته إلى قانون عام.

الأمر مختلف بالنسبة إلى المجتمع. فوجود المجتمع غير ممكن إلا إذا توزع الأفراد والأشياء التي تكوّنه في مجموعات مختلفة، أي مصنّفة، وصُنفت هذه المجموعات نفسها مقارنة بعضها ببعض. يفترض المجتمع إذًا تنظيمًا ويعي ذاتَه وهو ليس سوى ضرب من التصنيف. ويتمدد هذا التنظيم للمجتمع إلى الحيز الذي يشغله امتدادًا طبيعيًا. من أجل تجنّب أي اصطدام بين المجموعات، ينبغي أن يخصّص قسم محدد لكلّ مجموعة منها. وبعبارات أخرى، يجب أن يقسم الحيز الكلي ويتمايز ويرتب، وأن تكون هذه التقسيمات والترتيبات معروفة للجميع. من جانب آخر، يتضمّن أي استدعاء لحفل أو صيد أو حملة عسكرية تحديد التواريخ والاتفاق عليها، وبالتالي وضع زمن مشترك يتصوره الناس كافة بالطريقة عينها. أخيرًا، لا يمكن أن يتعاون أشخاص عدة بهدف تحقيق غاية مشتركة إلا إذا تفاهموا على العلاقة الموجودة بين هذه الغاية والوسائل التي تسمح بتحقيقها، أي إلا إذا أقرّ المتعاونون جميعًا بوجود علاقة سببية واحدة. فمن غير المفاجئ إذًا أن يكون الحيز الاجتماعي والطبقات الاجتماعية والسببية في أساس المقولات المماثلة، بما أن الوعي البشري فهم بوضوح محدد ولأول مرة العلاقات المختلفة بأشكالها الاجتماعية.

موجز القول، ليس المجتمع إطلاقًا كائنًا وهميًا متفككًا غير منطقي أو من دون منطق، وذا أهواء طارئة كما يُنظر إليه غالبًا. بل على العكس تمامًا، لأن الوعي الجمعي هو الشكل الأسمى للحياة النفسانية، ما دام وعيًا إجماليًّا لوعي الأفراد. ولأنه موضوع خارج المصادفات الفردية والمحلية وفوقها، فهو يرى الأشياء في

مظاهرها الدائمة والجوهرية التي تتبلور في مفاهيم قابلة للنقل. وفي الوقت عينه الذي يرى فيه من الأعلى، فهو يرى أبعد؛ وفي كل لحظة من لحظات الزمن، يعانق كل الواقع المعروف؛ لهذا، فهو وحده يستطيع تزويد العقل بأطر قابلة للتطبيق على كليّة الأشياء وتجعل التفكير فيها ممكنًا. وهو لا يخلق هذه الأطر على نحو مصطنع، بل يجدها داخله؛ وجلّ ما يفعله هو أنه يعيها. تترجم هذه الأطر طرائق وجود نراها في جميع أدوار الواقع، لكنها لا تظهر بوضوح كامل إلا في القمة لأن التعقيد الهائل في الحياة النفسانية التي تحدث فيها يتطلب تطورًا أعلى في الوعي. بالتالي، حين ننسب إلى الفكر المنطقي أصولًا اجتماعية، فلا يعني ذلك خفضًا لمكانته أو انتقاصًا من قيمته أو اختزاله بمجرد منظومة من التراكيب المصطنعة؛ بل يعني ذلك ربطه بعلة قائمة فيه على نحو طبيعي. هذا لا يعني تأكيد أن المفاهيم التي تطورت على هذا النحو يمكن أن تلائم مواضيعها مباشرة. إذا كان المجتمع أمرًا كونيًا مقارنة بالفرد، فهو نفسه شخصية فردية لها ملامحها وخصوصيتها؛ إنه ذات خاصة وتجعل بالتالي كلّ ما تفكر فيه خاصًا. إذًا، تتضمن التصورات الجمعية هي أيضًا عناصر ذاتية وينبغي اجتثاثها بالتدرّج إن كنا نريد مقاربة الواقع على نحو أوثق. لكن، مهما أمكن أن تكون فجة في الأصل، فإن بذرة عقلية جديدة قد ظهرت معها ولم يكن في وسع الفرد أن يرتقي إليها بقواه الخاصة؛ ومنذ ذلك الحين، باتت الدرب مفتوحة أمام الفكر المستقر واللاشخصي والمنظم الذي ما عاد عليه بعد ذلك إلا أن يطوّر طبيعته.

من جهة أخرى، يبدو حقًا أن الأسباب التي حسمت هذا التطور لا تختلف نوعيًا عن تلك التي حرّضت على تشكيل نواته الأصلية. وإذا كان التفكير المنطقي يميل بصورة متزايدة إلى التخلص من العناصر الذاتية والشخصية التي لا يزال يجرجرها من الماضي، فلا يعود ذلك إلى تدخّل عوامل من خارج المجتمع، إنما يعود بدرجة كبيرة إلى أن حياة اجتماعية من جنس جديد قد تطوّرت على نحو متزايد. إنها هذه الحياة الدولية التي أدت إلى تعميم المعتقدات الدينية. ومع اتساع مداها، يتسع الأفق الجماعي؛ ويكفّ المجتمع عن الظهور بصورة الكلّ بامتياز ليصبح جزءًا من كل أوسع بكثير، له حدود غير محددة وقابلة للتوسّع إلى ما لا نهاية. بالتالي، لم تعد الأشياء قادرة على البقاء في الأطر الاجتماعية التي صُنفت فيها بداية؛ فهي تطالب بتنظيمها بموجب مبادئ خاصة بها. وهكذا، يتمايز التنظيم

المنطقي عن التنظيم الاجتماعي ويصبح مستقلًا. ويبدو أن الرابط الذي كان قائمًا بداية بين الفكر والفرديات الجماعية المحددة يتراخى بهذه الصورة أكثر فأكثر؛ وهكذا بالتالي يصبح أكثر لاشخصية وكونية. ذلك أن الفكر الإنساني حقًا وفعلًا ليس معطىً بدائيًا؛ إنه نتاج التاريخ؛ إنه حد مثالي نقترب منه كل يوم أكثر، لكننا على الأرجح لن نتمكن من بلوغه يومًا.

هكذا، وعلى الرغم من المفارقة التي كثيرًا ما يقَر وجودها بين العلم من جانب والأخلاق والدين من جانب آخر، إلا إن هذه الطرائق المختلفة في النشاط البشري تشتق في واقع الأمر من مصدر واحد وحيد. هذا ما فهمه كانط جيدًا، وهذا هو السبب الذي دفعه إلى أن يجعل من العقل التأملي والعقل العملي مظهرين مختلفين للملكة عينها. وبحسب وجهة نظره، ما يكوّن وحدتهما هو أنهما كلاهما يتوجه إلى الكوني. فالتفكير عقلانيًا هو التفكير بموجب قوانين تفرض نفسها على مجمل الكائنات العاقلة؛ أما التصرف أخلاقيًا، فهو التصرف بموجب مثُل يمكن بسطها من دون تناقضات على مجمل الإرادات. وبعبارات أخرى، يتضمّن العلم والأخلاق أن الفرد يستطيع أن يرتقي بوجهة نظره الخاصة وأن يعيش حياة لاشخصية. وبالفعل، ما من شك في أن تلك هي سمة مشتركة بين جميع الأشكال العليا للفكر والفعل. لكن ما لا تفسّره الكانطية هو من أين يأتي هذا الضرب من التناقض الموجود في الإنسان. لماذا يكون مكرهًا على ممارسة العنف على نفسه ليتجاوز طبيعته كفرد، وعلى العكس من ذلك لماذا يكون القانون اللاشخصي مرغمًا على الانحدار وهو يتجسد في الأفراد؟ قد يقال بوجود عالمين متناقضين نساهم فيهما بقدر متساو: عالم المادة والأحاسيس من جانب، وعالم العقل المحض واللاشخصي من جانب آخر. لكنّ هذا يعادل تكرار السؤال بتعبيرات تختلف اختلافًا طفيفًا؛ فالأمر يتعلق تحديدًا بمعرفة لماذا يجعلنا هذا القانون نعيش في آن واحد هذين الوجودين. لماذا لا يبقى هذان العالمان اللذان يبدوان متعارضين، أحدهما خارج الآخر، وما الذي يرغمهما على التداخل بصورة متبادلة على الرغم من التضاد في ما بينهما؟ التفسير الوحيد الذي قُدّم لهذه الضرورة الغريبة هي فرضية التدهور، بكل الصعوبات التي تتضمنها، والتي لا فائدة في التذكير بها هنا. على العكس من ذلك، يختفي كل غموض ما إن نعترف بأن العقل اللاشخصي ليس إلا الاسم الذي يطلَق على الفكر الجمعي. فهذا الفكر

غير ممكن إلا بتجمع الأفراد؛ وهو يستلزمهم بالتالي، وهم بدورهم يستلزمونه لأنهم لا يستطيعون البقاء إلا في تجمعهم. لا يمكن أن تحقق مملكة الغايات والحقائق اللاشخصية نفسها إلا بتعاون الإرادات الخاصة؛ والأسباب التي تدفعها إلى المشاركة هي الأسباب عينها التي تجعلها تتعاون. باختصار، في دواخلنا جانب لاشخصي لأنه فيها جانب اجتماعي، وبما أن الحياة تتضمن في الوقت عينه تصورات وممارسات، فهذه اللاشخصية تمتد بطبيعة الحال لتطاول الأفكار والأفعال على حد سواء.

ربما يفاجأ القارئ برؤيتنا نربط المجتمع بأسمى أشكال الفكر البشري. يبدو السبب متواضعًا جدًا قياسًا بالقيمة التي ننسبها إلى النتيجة. بين عالم الحواس والشهوات من جانب وعالم العقل والأخلاق من جانب آخر، المسافة شاسعة إلى درجة أن العالم الثاني يبدو أنه لم يستطع أن يضيف نفسه إلى العالم الأول إلا بفعل خلاق. لكن، أن ننسب إلى المجتمع هذا الدور المسيطر في نشوء طبيعتنا لا يعني إنكار هذا الخلق؛ إذ يتمتع المجتمع تحديدًا بقدرة خلاقة لا يستطيع مجاراتها أي كائن قابل للملاحظة التجريبية. وبالفعل، فإن كلّ خلق، إن لم يكن عملية غامضة تفلت من العلم والمعرفة، هو نتاج عملية تركيب. والحال أنه إذا كان تركيب المفاهيم الخاصة الذي يحدث في وعي الأفراد هو أصلًا وبذاته منتجًا للمستجدات، فكم تكون أكثر فاعلية تلك العمليات التركيبية الواسعة المكونة لضروب الوعي المكتمل التي تصنع المجتمع. فالمجتمع هو الدمج الأقوى للقوى الفيزيائية والأخلاقية التي تعرضها الطبيعة علينا كمثال. ولا نجد في أي مكان مثل هذا الثراء بالمواد المختلفة التي بلغت مثل هذا المقدار من التركيز. وليس مفاجئًا إذًا أن تنبثق منها حياة أسمى، تفعل في العناصر التي نتجت منها وترتقي بها إلى شكل أسمى من الوجود وتحولها.

هكذا، يبدو علم الاجتماع مدعوًا إلى فتح درب جديدة للعلم أمام الإنسان. فحتى الآن، كنا في مواجهة هذا البديل: إما تفسير القدرات العليا والنوعية التي يتمتع بها الإنسان عبر إحالتها إلى الأشكال الدنيا من وجوده، وإحالة العقل إلى الحواس، والروح إلى المادة، وهذا يعادل إنكار جميع ما تتمتع به من فرادة؛ أو ربطها بواقع فوق تجريبي مفترض، لكن لا يمكن أن يثبت أي رصد وجوده. وما كان يضع الذهن

في هذا المأزق هو أن الفرد كان يعدّ أسمى مخلوقات الطبيعة[25] (finis naturae): بدا أنه ما من شيء بعد ذلك، أو في الأقل لا شيء يستطيع العلم بلوغه. لكن، بدءًا من اللحظة التي اعترف فيها البشر بوجود المجتمع فوق الفرد وبأن المجتمع ليس كائنًا اسميًا وذا عقل بل منظومة من القوى الفاعلة، أصبح وجود طريقة جديدة لتفسير الإنسان أمرًا ممكنًا. ومن أجل الحفاظ على صفاته المميزة، ما عاد ضروريًا وضعها خارج إطار التجربة. في الأقل، قبل المضي إلى هذا الحد، من الملائم البحث عمّا إذا كان ما يتجاوز الفرد هو داخله، ولا يأتيه من هذا الواقع الذي يفوق الفرد، والذي اختبرناه في المجتمع. صحيح أننا لا نستطيع القول منذ الآن إلى أين يمكن أن تصل هذه التفسيرات، وما إذا كانت ستلغي جميع المشكلات. لكن، من المستحيل على حد سواء أن نضع مسبقًا حدًا لا يمكن أن تتجاوزه التفسيرات المذكورة. وما ينبغي فعله هو تجريب الفرضية وإخضاعها بالقدر الممكن من المنهجية للتحكم بالوقائع. وهذا ما حاولنا تحقيقه.

(25) من اللاتينية. (المترجمة)

المراجع

Achelis, Thomas. *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung.* Berlin: 1902.

Barth, A. «Les Religions de l'Inde.» in: *Encyclopédie des sciences religieuses.* Paris: 1879.

______. *The Religions of India.* London: Trübner and Co., 1882.

Basedow, H. «Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia.» *Transactions of the Royal Society of South Australia.* vol. 31 (1907).

Bates, Daisy. «The Marriage Laws and Customs of the W. Austral. Aborigines.» *Victorian Geographical Journal.* vols. 23-24 (1905-1906).

Bergaigne, A. *La Religion védique.* vol. 1. Paris: F. Vieweg, 1878.

Berchon, Ernest. «Histoire médicale du tatouage.» *Archives de medicine navale.* vol. 11 (1869).

Boas, Franz. «General Report on the Indians of British Columbia,» in: British Association for the Advancement of Science. *Fifth Report of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada* (1889).

________. *Fifth Report on the Physical Characters, Languages, and Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada.* London: The Association, 1889.

________. *Sixth Report of the Committee on the North-Western Tribes of Canada.* London: The Association, 1890.

________. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.* 1895.

Bourke, John. *The Snake Dance of the Moquis of Arizona.* 1884.

Boutroux, Émile. *Science et religion.* Paris: E. Flammarion, 1919.

Bréal, Michel. *Hercule et Cacus. Étude de mythologie comparée.* Paris: A. Durand, 1863.

______. *Mélanges de mythologie et de linguistique.* Paris: Hachette, 1877.

Brinton, Daniel. «Nagualism, a Study in Native American Folklore and History.» *Proceedings of the American Philosophical Society.* vol. 33 (1894).

________. *The Religions of Primitive Peoples.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1897.

British Association for the Advancement of Science. *Fifth Report On the physical characters, languages, and industrial and social condition of the north-western tribes of the Dominion of Canada B.A.A.S.* London: The Association, 1889.

Bruno, Alessandro. «Sui fenomeni magicoreligiosi delle communità primitive.» *Rivista Italiana di Sociologia.* vol. 12 (1908).

Bunzel, Ruth. «Zuñi Creation Myths,» *13th Report of The Bureau of American Ethnology* (1891-1892).

Burnouf, E. *Introduction à L'histoire du Bouddhisme Indien.* 2nd ed. Paris: 1876.

Cambrian Journal (1860).

Cameron, A. L. P. «On Two Queensland Tribes.» *Science of Man Australasian Anthropological Journal.* vol. 7 (1904).

Casalis, Eugène. *Les Basoulos.* Paris: 1859.

Catlin, George. *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians.* London: 1876. vol. 1.

________. *North American Indians.* 2 vols. Philadelphia: Leary, Stuart and Company, 1913.

Charlevoix, Pierre de. *Histoire et description de la Nouvelle France.* Paris: 1744.

Clement, E. «Ethnological Notes on Westren-Australian Aborigines.» *Internationales Archiv. für Ethnographie.* vol. 16 (1888).

Clodd, Edward. «Pre-animistic Stages in Religion.» in: P. S. Allen and John Johnson. *Transactions of the Third Internatitional Congress for the History of Religions.* 1908. vol. 1.

Codrington, R. H. *The Melanesians.* Oxford: Clarendon Press, 1891.

______. in: *Transactions and Proceedings of the Royal Society of Victoria.* vol. 16 (1880).

Collins, David. *An Account of the English Colony in N. S. Wales.* London: Cadell and Davies, 1804. vol. 2.

Coulanges, Fustel de. *Cité antique.* Paris: Hachette, 1900.

Crawley, Alfred E. *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage.* London: Macmillan, 1902.

Culin, Stewart. «Games of the North American Indians.» *24th Report of the Bureau of American Ethnology* (1907).

Cushing, Frank. «Zuñi Fetisches.» *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1880).

Dawson, James. *Australian Aborigines.* Australia: 1881.

Dodge, Richard. *Our Wild Indians.* Hartford: A.D. Worthington and Co., 1882.

Dorsey, James. «A Study of Siouan Cults.» *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1894).

________. «Omaha Sociology.» *Third Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881-1882).

________. «Siouan Sociology.» *Fifteenth Annual Report of American Ethnology* (1893-1894).

Du Halde, Jean-Baptiste. *Lettres édifiantes et curieuses.* Paris: 1703-1776. vol. 6.

Durkheim Emile. «Définition du phénomène religieux.» *L'Année sociologique.* vol. 2 (1897-1898).

________. *Division du travail social.* 3ème éd. Paris: F. Alcan, 1935.

________. «L'Organisation matrimoniale des sociétés australiennes.» *L'Année sociologique.* vol. 8 (1903-1904).

________. «La Prohibition de l'inceste et ses origines.» *L'Année sociologique.* vol. 1 (1896).

________ and Marcel Mauss. «De Quelques formes primitives de classification.» *L'Année sociologique.* vol. 6 (1903).

________. «Représentations individuelles et représentations collectives.» *Revue de métaphysique et de morale.* vol. 6 (1898).

________. *Le Suicide.* Paris: P.U.F; Alcan, 1897.

________. in: *L'Année sociologique.* vol. 5 (1900-1901).

Eylmann, Erhard. *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien.* Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908.

Eyre, Edward. *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia.* London: T. and W. Boone, 1845.

Fewkes, J. W. «The Group of Tusayan Ceremonials called Katcinas.» *15th Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1897).

Fison, Lorimer and A. Howitt. *Kamilaroi and Kurnal.* Melbourne: G. Robertson, 1880.

Fletcher, Alice. «A Study of the Omaha Tribe.» *Annual Report of the Smithsonian Institution* (1897).

_________. «The Import of the Totem. A Study from the Omaha Tribe.» *Annual Report of the Smithsonian Institute* (1897).

Frazer, J. «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines.» *The Fortnightly Review.* vol. 78 (July 1905); (September 1905).

_________. *The Golden Bough.* 3rd ed. New York; London: MacMillan and Co., 1911.

_________. *The Golden Bough.* New York; London: Macmillan & co., 1894.

_________. *Lectures on the Early History of Kingship.* London: Macmillan, 1905.

_________. «On some Ceremonies of the Central Australian Tribes.» *Australian Association for the Advancement of Science* (1901)

_________. «The Origin of Totemism.» *The Fortnighlly Review.* vol. 65 (1899).

_________. «South African Totemism.» *Man.* vol. 1. no. 3 (1901).

_________. *Totemism and Exogamy.* 4 vols. London: Macmillan and Co., Limited, 1910.

Gallatin, Albert. «Synopsis of the Indian Tribes.» *Archaeologia Americana.* vol. 2 (1836).

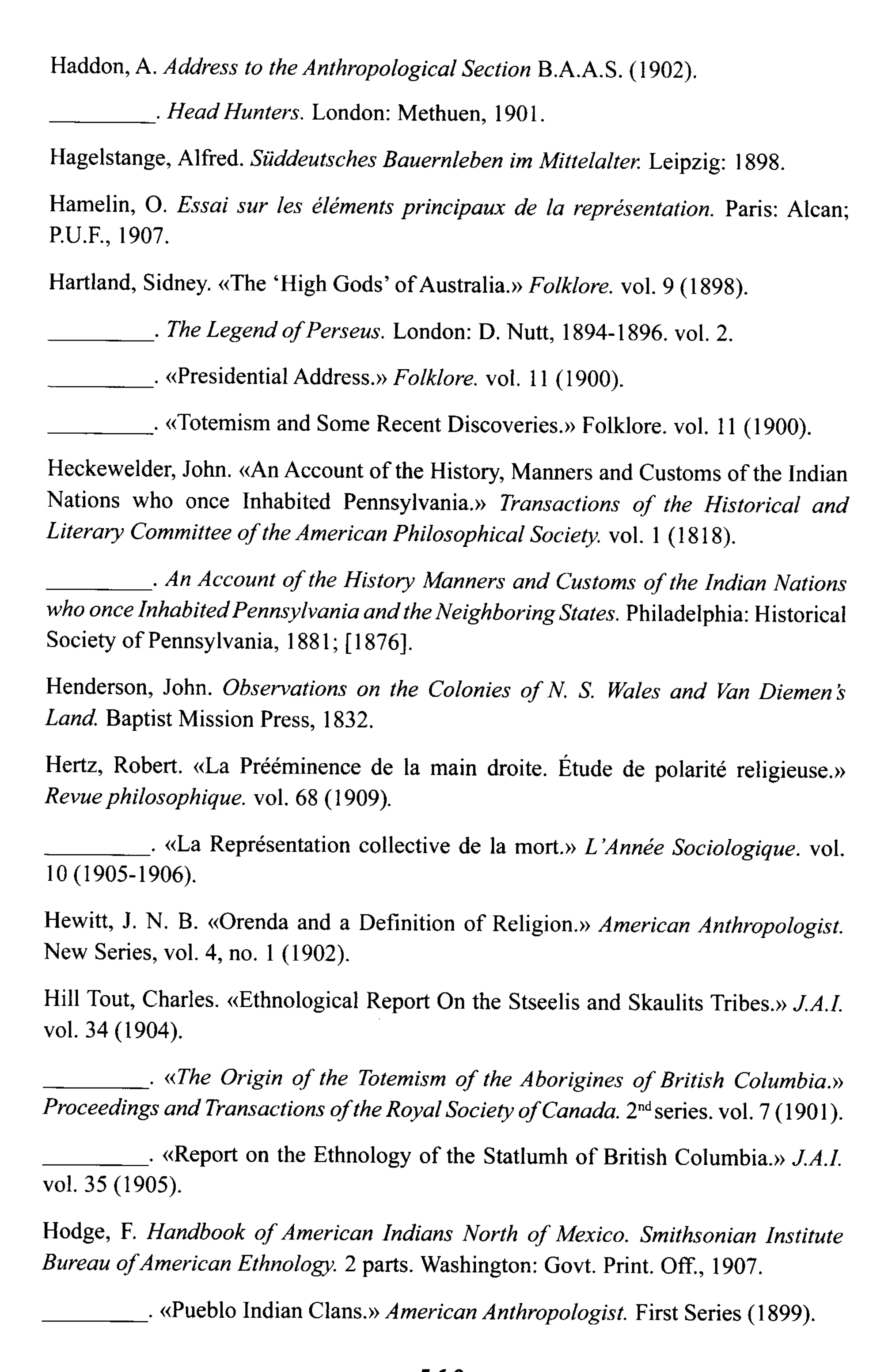
Gason, Samuel. «The Dieri Tribe.» in: Edward Curr (ed.). *The Australian Race.* 4 vols. Melbourne: J. Ferres, 1886.

_________. «The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines.» in: Edward Curr (ed.). *The Australian Race.* 4 vols. Melbourne: J. Ferres, 1886.

Gazensis, Procopius. *Commentarii in Isaiam.*

Grey, George. *Journals of Two Expeditions in North-West and Western Australia.* 2 vols. London, 1841.

Gruppe, Otto. *Die Griechischen Kulte und Mythen: in ihren beziehungen zu den orientalischen religionen.* Leipzig: G. B. Teubner, 1887.


Haddon, A. *Address to the Anthropological Section* B.A.A.S. (1902).

_________. *Head Hunters.* London: Methuen, 1901.

Hagelstange, Alfred. *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter.* Leipzig: 1898.

Hamelin, O. *Essai sur les éléments principaux de la représentation.* Paris: Alcan; P.U.F., 1907.

Hartland, Sidney. «The 'High Gods' of Australia.» *Folklore.* vol. 9 (1898).

_________. *The Legend of Perseus.* London: D. Nutt, 1894-1896. vol. 2.

_________. «Presidential Address.» *Folklore.* vol. 11 (1900).

_________. «Totemism and Some Recent Discoveries.» Folklore. vol. 11 (1900).

Heckewelder, John. «An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once Inhabited Pennsylvania.» *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society.* vol. 1 (1818).

_________. *An Account of the History Manners and Customs of the Indian Nations who once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States.* Philadelphia: Historical Society of Pennsylvania, 1881; [1876].

Henderson, John. *Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemen's Land.* Baptist Mission Press, 1832.

Hertz, Robert. «La Prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse.» *Revue philosophique.* vol. 68 (1909).

_________. «La Représentation collective de la mort.» *L'Année Sociologique.* vol. 10 (1905-1906).

Hewitt, J. N. B. «Orenda and a Definition of Religion.» *American Anthropologist.* New Series, vol. 4, no. 1 (1902).

Hill Tout, Charles. «Ethnological Report On the Stseelis and Skaulits Tribes.» *J.A.I.* vol. 34 (1904).

_________. *«The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia.» Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada.* 2nd series. vol. 7 (1901).

_________. «Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia.» *J.A.I.* vol. 35 (1905).

Hodge, F. *Handbook of American Indians North of Mexico. Smithsonian Institute Bureau of American Ethnology.* 2 parts. Washington: Govt. Print. Off., 1907.

_________. «Pueblo Indian Clans.» *American Anthropologist.* First Series (1899).

Howitt, A. «The Dieri and Other Kindred Tribes of Central Australia.» *J.A.I.* vol. 20 (1891).

________. *Native Tribes of South-East Australia.* London: Macmillan, 1904.

________. «On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes.» *J.A.I.* vol. 16 (1887).

________. «On Some Australian Beliefs.» *J.A.I.* vol. 13 (1884).

________ and Lorimer Fison. «Further Notes on the Australian Class System.» *J.A.I.* vol. 18 (1889).

Hubert, Henri and Marcel Mauss. «Esquisse d'une théorie générale de la magie.» *L'Année sociologique.* vol. 7 (1902-1903).

________ and ________. «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.» dans: *Mélanges d'histoire des religions.* Paris: F. Alcan, 1909.

________ and ________. «Essai sur le sacrifice.» *Année sociologique.* vol. 2 (1899).

________ and ________. «L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques.» dans: *Mélanges d'histoire des religions.* Paris: F. Alcan, 1909.

________ and ________. «La Représentation du temps dans la religion.» dans: *Mélanges d'histoire* (*Travaux de l'Année sociologique*). Paris: Alcan, 1909.

________. «Magia.» dans: C. V. Daremberg, *Dictionnaire des Antiquités.* 10 vols. Paris: Hachette, 1873.

J.A.I. vol. 21 (1892).

J.A.I. vol. 38 (1908).

J.A.I. vol. 39 (1909).

Edwin, James [et al.]. *James's Account of Long's Expedition Rocky Mountains.* 1819-1820. vol. 1.

James, William. *The Principles of Psychology.* New York: Holt, 1890. vol. 1.

________. *The Varieties or Religious Experience.* New York; London; Bombay; Calcutta, and Madras: Longmans, Green, and Co, 1917.

Jevons, F. B. *Introduction to the History of Religion.* London: Methuen; New York: Macmillan, 1896.

Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. vol. 28 (1894).

Kern, H. *Histoire du bouddhisme dans l'Inde.* 2 vols. Paris: Ernest Leroux, 1901.

Klaatsch, Herman. «Schlussbericht übermeine Reise nach Australien.» *Zeilschrift f. Ethnologie* (1907).

Krause, Aurel. *Die Tlinkit-Indianer.* Jena: H. Costenoble, 1885.

Kruijt, Albertus. *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel.* s'Gravenhage: M. Nijhoff, 1906.

Kuhn, Adalbert. *Herabkunft des Feuers und Göttertranks.* Berlin: 1859.

Kuhn, Ernst. «Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch.» *Zeilschrift f. d. Phil.* vol. 1 (1869).

________. «Entwickelungsstufen des Mythus.» *Abbhandl. d. Berl. Akad.* (1873).

Lacassagne, Alexandre. *Les Tatouages.* Paris: 1881.

Lafitau, Joseph-François. *Mœurs des sauvages amériquains.* Paris: 1724.

Lang, Andrew. «Conceptional Totemism and Exogamy.» *Man.* no. 55 (1907).

________. *Magic and Religion.* London; New York; Bombay: Longmans, Green and Co., 1901.

________. *The Making of Religion.* London: Longmans, 1909.

________. «A Theory of Arunta Totemism.» *Man.* no. 44 (1904).

________. *The Secret of the Totem.* London; New York: Bombay: Longmans, Green, and Co., 1905.

________. *Social Origins.* London; New York; Bombay: Longmans, Green, and Co., 1903.

Leonhardi, M. von. «Über einige religiöse und totemistische Vorstellun gender Aranda und Loritja in Zentral-Australien.» *Globus.* vol. 91 (1907).

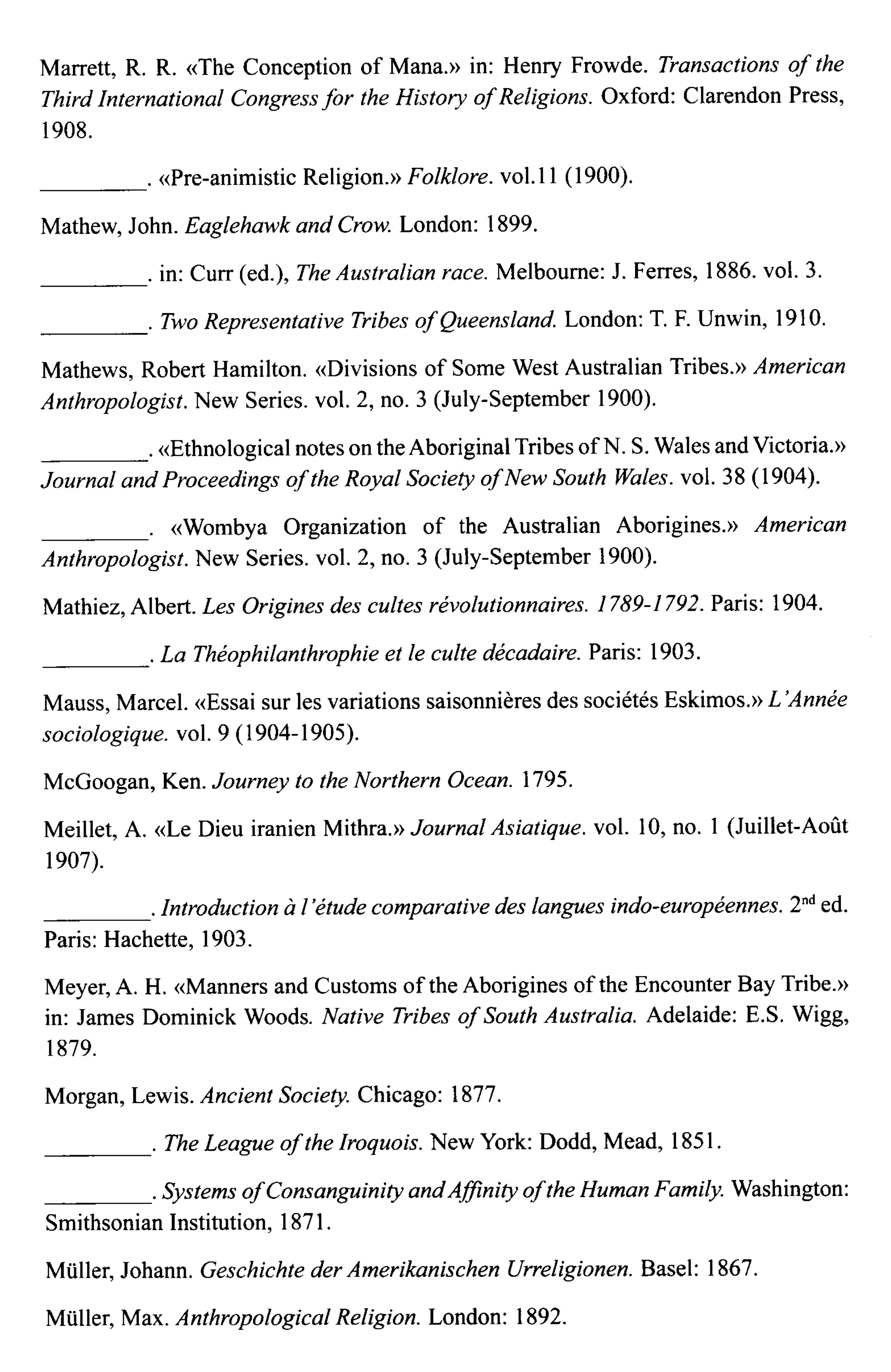
Lévy-Bruhl, Lucien. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris: Les Presses universitaires de France, 1910.

Lombroso, Cesare. *L'Homme criminel. vol. 1.* Turin, 1888.

MacLennan, J. F. «The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism.» *Fornightly Review* (1869, 1870).

Mallery, Garrick. «Picture-Writing of the American Indians.» *10th Report of the Bureau of Ethnology* (1893).

Marillier, L. «La Survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés.» *Rapport de l'École des hautes études* (1893).



Marrett, R. R. «The Conception of Mana.» in: Henry Frowde. *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions.* Oxford: Clarendon Press, 1908.

_________. «Pre-animistic Religion.» *Folklore.* vol.11 (1900).

Mathew, John. *Eaglehawk and Crow.* London: 1899.

_________. in: Curr (ed.), *The Australian race.* Melbourne: J. Ferres, 1886. vol. 3.

_________. *Two Representative Tribes of Queensland.* London: T. F. Unwin, 1910.

Mathews, Robert Hamilton. «Divisions of Some West Australian Tribes.» *American Anthropologist.* New Series. vol. 2, no. 3 (July-September 1900).

_________. «Ethnological notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria.» *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales.* vol. 38 (1904).

_________. «Wombya Organization of the Australian Aborigines.» *American Anthropologist.* New Series. vol. 2, no. 3 (July-September 1900).

Mathiez, Albert. *Les Origines des cultes révolutionnaires. 1789-1792.* Paris: 1904.

_________. *La Théophilanthrophie et le culte décadaire.* Paris: 1903.

Mauss, Marcel. «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos.» *L'Année sociologique.* vol. 9 (1904-1905).

McGoogan, Ken. *Journey to the Northern Ocean.* 1795.

Meillet, A. «Le Dieu iranien Mithra.» *Journal Asiatique.* vol. 10, no. 1 (Juillet-Août 1907).

_________. *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes.* 2nd ed. Paris: Hachette, 1903.

Meyer, A. H. «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe.» in: James Dominick Woods. *Native Tribes of South Australia.* Adelaide: E.S. Wigg, 1879.

Morgan, Lewis. *Ancient Society.* Chicago: 1877.

_________. *The League of the Iroquois.* New York: Dodd, Mead, 1851.

_________. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Washington: Smithsonian Institution, 1871.

Müller, Johann. *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen.* Basel: 1867.

Müller, Max. *Anthropological Religion.* London: 1892.

_________. *Comparative Mythology: An Essay.* 1856.

_________. *Essai de mythologie comparé.* Paris; London: 1859.

_________. *Hibbert lectures.* London: 1901.

_________. *Introduction To The Science Of Religion.* London: Longmans Green and Co, 1882.

_________. *Natural Religion.* London; New York: 1888.

_________. *Nouvelles études de mythologie.* Paris: F. Alcan, 1898.

_________. *Nouvelles leçons sur la science du langage.* Trad. par M. Harris and M. Perrot. Paris: 1876.

_________. *Origine et dévelopement de la religion.* 1879.

_________. *Physical Religion.* London: Longmans, Green, and Co., 1898.

_________. *The Science of Thought.* London: Longmans, Green, and Co., 1887.

_________. *Theosophy or Psychological Religion.* London: Longmans, Green, and Co.,1893.

Negrioli, Augusto. *Dei Genii presso i Romani* (1900).

Oldenberg, H. *Le Bouddha.* Trad. par: A. Foucher. Paris: Alcan; P.U.F., 1934.

_________. *La Religion du Veda.* Berlin: W. Hertz, 1894.

Palmer, Edward. «Notes on Some Australian Tribes.» *J.A.I.* vol. 13 (1884).

Parker, K. Langloh. *The Euahlayi Tribe.* London: A Constable and Company, ltd., 1905.

_________. *More Australian Legendary Tales.* London: D. Nutt, 1898.

Parkinson, Richard. *Dressig Jahreinder Südsee.* Stuttgart: Strecker; Schröder, 1907.

Perdrizet, P. dans: *Bulletin de correspondence hellénique* (1889).

Petrie, Tome. *Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland.* Brisbane: 1904.

Pikler, Julius. and Bódog Somló, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie* (Berlin: 1900), 36 p. in-8°.

Powel, J. W. «An American View of Totemism,» *Man.* no. 84 (1902).

_________. «Wyandot Government.» *First Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1881).

Preller, Ludwig. *Roemische Mythologie.* Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1881. vol. 2.

Preuss, Konrad T. «Der Ursprung der Religion und der Kunst.» *Globus*. vol. 86 (1904), vol. 87 (1905).

Proceedings of the American Philosophical Society. vol. 37 (1898).

Proceedings R. Gegor. Trans. and Soc. Queensland. vol. 12 (1907).

Ratzel, Friedrich. *Politische Geographie.* Munchen, 1897.

Reinach, Salomon. *Mythes, cultes et religions.* Paris: E. Leroux, 1905.

Renan, Ernest. *Nouvelles études d'histoire religieuse.* Paris: Calmann Lévy, 1884.

Report of the Bureau of American Ethnology (1894).

Réville, A. *Prolégomènes à l'histoire des religions.* Paris: Fischbacher, 1881.

________. *Les Religions des peuples non-civilisés.* 2 vols. Paris: Librairie Fischbacher, 1883.

Richard, Gaston. *La Femme dans l'histoire.* Paris: 1909.

Ridley, William. *Gurre Kamilaroi.* W. Mason, 1856.

Riggs, Stephen. Tah-Koo (Boston: 1869).

Riggs, Stephen and James Dorsey. «Dakota English Dictionary.» *Contributions to North American Ethnology.* vol. 7 (1890).

________ and ________. «Dakota Grammar, Texts and Ethnography.» *Contributions to North American Ethnology*. vol. 9 (1893).

Rivers, W. H. R. «Totemism in Polynesia and Melanesia.» *J.A.I.* vol. 39 (1909).

Roth, Walter. *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines.* Brisbane: E. Gregory, 1897.

________. «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 9, Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead.» *Records of the Australian Museum.* vol. 6, no. 4 (1907).

________. «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 10.» *Records of the Australian Museum*. vol. 7, no. 2 (1910).

________. «North Queensland Ethnography, Bulletin no. 10, Burial Customs.» *Records of the Australian Museum.* vol. 6, no. 5 (1905).

________. «Superstition, Magic and Medicine.» *North Queensland Ethnography*, Bulletin no. 5. no. 69 (1903).

Sabatier, A. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.* Paris: Librairie Fischbacher, 1897.

Sagard, F. *Le grand voyage du pays des Hurons.* Paris: Tross, 1865.

Samter, Ernst. «Der Ursprung des Larencultus.» *Archiv. für Religionswissenschaft.* vol. 10 (1907).

Schmidt, P. «L'Origine de l'idée de Dieu.» *Anthropos* (1909).

Schmidt, P. W. «Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen.» *Zeilschrift für Ethnologie* (1908).

Schoolcraft, Henry. *Indian Tribes of the United States.* Philadelphia: Lippincott, 1857.

Schultze, F. *Fetichismus.* Leipzig: C. Wilfferodt, 1871.

Schulze, Louis. «The Aborigines of the Upper and Middle Finke River.» *Transactions of the Royal Society of South Australia.* vol. 14 (1891).

Schürmann, C. W. «The Aboriginal Tribes of Port Lincoln.» in: James Dominick Woods. *Native Tribes of South Australia.* Adelaide: E. S. Wigg, 1879.

Schwartz, Friedrich. *Der Ursprung der Mythologie.* Berlin: W. Hertz, 1860.

Smith, Erminnie A. «Myths of the Iroquois.» *Second Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1880-1881).

Smith, James. *The Buandik Tribes of South Australian Aborigines.* E. Spiller, 1880.

Smith, R. *Religion of the Semites.* 2nd ed. London: A. and C. Black, 1894.

Smith, William. *Kinship and Marriage in Early Arabia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1885.

_________. *The Religion of the Semites.* London: Adam and Charles Black, 1889.

Smyth, R. Brough. *The Aborigines of Victoria.* Melbourne: J. Ferris, 1878.

Spencer B. and F. Gillen. *Native Tribes of Central Australia.* London: Macmillan, 1899.

_________. *Northern Tribes of Central Australia.* London; New York: Macmillan, 1904.

Spencer Baldwin and William Horn. *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia.* London: Dulau, 1896.

Spencer, Herbert. *Premiers Principes.* Paris: F. Alcan, 1935.

_________. *Principes de Sociologie, part 6: Ecclesiastical Institutions.* London: Williams and Norgate, 1885.

Stanbridge, W. E. in: *Transactions of the Ethnological Society of London. n. s.* vol. 1. London: For the Ethnological Society by J. Murray, 1861.

Stirling, Edward C. in: *Report of the Horn Expedition to Central Australia.* London: Dulau and Co.; Melbourne: Melville, Mullen and Slade, 1896.

Stoll, Otto. *Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie.* 2nd ed. Leipzig: 1904.

Strehlow, Carl. *Die Aranda und Loritja-Stämmein Zentral Australien.* 5 vols. Frankfurt am Main: J. Baer and Co., 1907-1920.

Swanton, John. *Contributions to the Ethnology of the Haida.* Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert, 1905.

_________. «*The Development of the Clan System.*» *American Anthropologist.* new series. vol. 6 (1904).

_________. «Social Condition Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians.» *26th Report of the Bureau of Ethnology* (1904-1905).

Taplin, George. *The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines.* Adelaide: 1879-1880.

_________. «The Narrinyeri Tribe.» in: Edward Curr (ed.). *The Australian race.* 4 vols. Melbourne: J. Ferres, 1886.

Tylor, Edward. *La Civilisation primitive.* 2 vols. Paris: Ancienne Librairie Shleicher, 1873; [1920].

_________. «Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Concerning it.» *J.A.I.* vol. 28. new series (1899).

_________. «Totem Post of the Haida Village of Masset.» *J.A.I.* new series. vol. 1 (1872).

Teit, James. *The Shuswap.* Leiden: 1909.

Teit, James. *The Thompson Indians of British Columbia.* 1900.

Tesa Studi del Thavenet. Pisa: 1881.

Theal, Mccall. Records of South-Eastern Africa. Cape Town: 1898-1903. vol. 7.

Thébenot, Jean de. *Voyage au Levant.* Paris: 1689.

Thomas, Northcote W. «An American View of Totemism.» *Man.* no. 84 (1902).

_________. «Arunta Totemism.» *Man.* no. 68 (1904).

_________.«Baiame and Bell-bird. A note on Australian Religion.» *Man.* no. 28 (1905).

_________. in: *Folklore*. vol. 16 (1905).

_________. «Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism.» *Man*. vol. 4 (1904).

_________. *Kinship and Marriage in Australia*. Cambridge: University Press, 1907.

Tregear, Edward. *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Wellington: Lyon and Blair, 1891.

Turner, George. *Samoa. A Hundred Years Ago and Long Before*. London: Macmillan, 1884.

Usener, H. *Götternamen*. Bonn: Cohen, 1896.

Van Gennep, Arnold. *Tabou et Totémisme à Madagascar*. Paris: E. Leroux, 1904.

_________. «Totémisme et méthode comparative.» *Revue de l'histoire des religions*. vol. 58 (1908).

von den Steinen, K. *Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens*. Berlin: D. Reimer, 1894.

Waitz, Theodor. *Anthropologie der Naturvölker*. F. Fleischer, 1862.

Warneck, J. «Der Batak'Sche Ahnen-und Geister-kult.» *Allgemeine Mim'onszeimbrift*. vol. 31 (1904).

Wilken, G. A. «De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven.» *Indische Gids* (1884, 1888).

_________. «De Simsonsage.» *De Gids*. no. 5 (1890).

_________. «Ueber das Haaropfer.» *Revue coloniale internationale* (1886-1887).

Windelband, W. «Die Erkenntnisslehre unter dem vlökerpsychologischen Gesichtspunkte.» *Zeilsch. f. Vöokerpszchologi*. vol. 8.

Withnell, John G. «Marriage Rites and Relationship.» *Science of Man*. vol. 6 (1903).

Wundt, Wilhelm. *Mythus und Religion*. Leipzig: A. Kröner 1915. vol. 2.

Wyatt, William. «Adelaide and Encounter Bay Tribes.» in: James Dominick Woods. *Native Tribes of South Australia*. Adelaide: E.S. Wigg, 1879.

فهرس عام

-ت-

-ذ-

-ر-

-ش-

-ص-

-ض-

-ط-

-غ-

-ف-

-ق-

-ل-

-م-

-ن-

-هـ-

-و-

-ي-

هذا الكتاب

يعمد دوركهايم في هذا الكتاب إلى تطوير نظرية عامة عن الدين من خلال تحليل المؤسسات الدينية البدائية الأكثر بساطة. ويجادل فيه بأن الدين هو مجموعة من العقائد والعادات التي يوجد بينها علاقات متبادلة ومرتبطة بأشياء مقدسة. ويقترح تصورا جديدًا للدين وللقوى الاجتماعية التي ينتجها. ويؤكد أن التمثلات الدينية إنما هي تمثلات جمعية، وأن المجتمع هو مصدر الدين؛ فالمجتمع من خلال أفراده يخلق الدين عبر تعريفه لظواهر معينة بأنها مقدسة وأخرى بأنها مدنسة، وهذا شأن موجود في كل ديانات العالم. كما يرى أن الدين يشكل الرحم الذي ولدت فيه الحضارة، ويعتبره الشكل البارز للحياة الاجتماعية.

يحتوي الكتاب وصفا وتحليلا مفصلا عن مجموعة العشائر، وعن الطوطمية في داخل بعض القبائل الأسترالية، مع ذكر طفيف للقبائل الأميركية. كما يطرح نظرية عن ماهية الدين تعتمد على بحوث الطوطمية الأسترالية. وفي النهاية يعطي دوركهايم تفسيرًا سوسيولوجيًا للصور المختلفة للفكر الإنساني، في ما يعتبر مقدمة في علم الاجتماع الإدراكي.

المؤلف

إميل دوركهايم (1858-1917)، أحد رواد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ذو سمعة عالمية. كان أستاذًا للتربية وعلم الاجتماع في جامعة السوربون بباريس، ومن مؤسسي المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع. أسّس مجلة *L'Année sociologique* في عام 1896 ونشر فيها أبحاثه وأبحاث طلابه وزملائه الأكاديميين.

تأثر بمن سبقوه، ومن أهمهم هربرت سبنسر وأوغست كونت، وكان تأثيره كبيرًا في الباحثين الذين أتوا بعده، ومنهم مارسيل موس وبيار بورديو وموريس هالبواخ وكلود ليفي شتراوس. من أهم أعماله: **في تقسيم العمل الاجتماعي**؛ **الانتحار**؛ **قواعد المنهج في علم الاجتماع**.

المترجمة

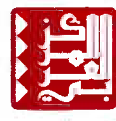
رندة بعث، مترجمة سورية، حاصلة على ماجستير في الترجمة والترجمة الفورية من جامعة دمشق، وعلى دبلوم في الترجمة من جامعة ليون الثانية. من ترجماتها: **أزمة الهويات** لكلود دوبار (2008)؛ **أزمة الطبقات الوسطى في المشرق العربي** لإليزابيث لونغنيس (2012)؛ **الباب - مقاربة إثنولوجية** لباسكال ديبي (2017).

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 22 دولارًا

ISBN 978-614-445-290-5





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies